Giordano Bruno

Gustav Louis



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Giordano Bruno

Seine Weltanschauung und Lebensauffassung

von

Gustav Louis



Berlin

Verlag von Emil Felber, Berlin

1900

Giordano Bruno,

Seine Weltanschauung und Lebensauffassung

von

Gustav Louis



Berlin
Verlag von Emil Felber
1900

Inhalts-Verzeichnis.

Vorwort.

Die vorliegende kleine Schrift erscheint in einem Augenblick, wo man sich in Italien und in einigen Städten Deutschlands rüstet, der dreihundertjährigen Wiederkehr des Tages zu gedenken, an dem Giordano Bruno den Tod erlitten hat. Es werden sich infolgedessen vielleicht die Kämpfe erneuern, zu denen der Name Brunos Veranlassung giebt. Diese Schrift möchte soweit eben möglich solchem Streite fern bleiben. Sie will es auch nicht unternehmen, von dem reichen Geistesleben Giordano Brunos eine erschöpfende Darstellung zu geben. Sie faßt nur ein Ziel der Brunoforschung bestimmter ins Auge, als das bisher geschehen ist. Sie möchte versuchen, die leitenden Ideenzüge seiner Philosophie darzulegen und den Zusammenhang aufzuzeigen, in dem sie mit der Persönlichkeit des Autors gestanden haben, um so den Denker Giordano Bruno menschlich näher zu führen.

Als Quelle habe ich zunächst die Werke Brunos benutzt und unter ihnen auch den Spaccio della bestia trionfante und Degli eroici furori eingehend berücksichtigt. Für die italienischen Schriften haben mir die Übersetzungen von Lasson und Kuhlenbeck treffliche Dienste geleistet. Auch von der übrigen Litteratur über Bruno habe ich wesentliche Unterstützung erfahren. Diejenigen

Schriften, die mir bekannt geworden sind, habe ich neben den Werken Brunos in dem hier beigegebenen Litteraturnachweis aufgeführt.

Ich habe die Behandlung von Brunos Weltanschauung dem Bericht über sein Leben vorangestellt, weil die dürftigen Daten, die uns über seinen Lebensgang bekannt sind, nicht ausreichen, um ein Bild von seiner Persönlichkeit zu entwerfen, und die Lebensansicht, die in seinen Schriften hindurchklingt, erst das rechte Licht gewinnt, wenn sie sich von seinen philosophischen Grundanschauungen als ihrem Hintergrund abhebt. Wenn ich in meiner Arbeit auch versucht habe, den Anforderungen einer wissenschaftlichen Behandlung des gestellten Problems gerecht zu werden, so war doch meine wesentliche Absicht, das Verständnis Brunos und das Interesse für ihn in dem weiteren Kreise des gebildeten Publikums zu fördern. Ich würde erfreut sein, wenn meine Arbeit diesem Ziel dienen könnte.

Berlin, im Januar 1900.

Gustav Louis.

Einleitung.

Am 17. Februar 1600 wurde Giordano Bruno auf dem Campo di Fiore in Rom verbrannt. Er war kaum zweiundfünfzig Jahre alt, als ihn dies furchtbare Schicksal ereilte, und er hatte acht Jahre lang in den Kerkern der Inquisition geschmachtet, ehe man ihn dem Henker überantwortete. Aber als er im vierundvierzigsten Lebensjahre der Inquisition in die Hände fiel, war er der freieste und ausgeprägteste Geist der italienischen Naturphilosophie. Wie viele Anhänger dieser gewaltigen geistigen Bewegung war er zugleich Denker und Dichter, fühlte er sich zu enthusiastischer Betrachtung von Gott und Welt und zu abstrakter Spekulation über ihr Verhältnis zu einander gleichmäßig bewogen. Wie sie war er begeistert für eine Weltreligion, der gegenüber auch das überlieferte Christentum nur eine besondere Form ausmachte, wie sie hegte er eine Gottesvorstellung, die mit der überkommenen Lehre nicht übereinstimmen wollte. Aber schärfer und entschiedener als sie betonte er den Gegensatz gegen die herrschende Kirche und die von ihr gebilligte Weltanschauung. Deswegen ist er ein Märtyrer modernen Denkens geworden. — Durch sein Schicksal wurde die blühende Renaissancephilosophie in der Wurzel getroffen, und die siegreiche Gegenreformation erstickte nun alles geistige Leben, das sich nicht in die Schranken des erstarkten Katholicismus zu fügen vermochte. Daher sind Brunos Gedanken in Italien ohne große Wirkung ge-

blieben, aber sie haben Wurzel gefaßt bei den Männern, die im Norden einer modernen Philosophie die Bahn gebrochen haben. Spinoza und Leibniz haben unter ihrem Einfluß gestanden, und die große Epoche der deutschen Philosophie, die von Fichte zu Schelling und Hegel reicht, weist auf Bruno als einen Vorläufer zurück. Allmählich aber hat der große Strom modernen Denkens auch das Mutterland Giordanos, auch Italien berührt. In dem letzten Jahrhundert hat er auch in der Heimat begeisterte Anhänger und Nachfolger gefunden. Es ist damit das prophetische Wort des kühnen Denkers in Erfüllung gegangen, das die Zeit voraussagt, da man ihn schätzen werde. Des zum Zeichen ist vor nun elf Jahren in Rom sein Denkmal enthüllt worden. Es trägt zwei Inschriften. Die eine bezeichnet den Standort des Denkmals als den, an dem der Scheiterhaufen gebrannt hat. Die andere widmet die Statue dem Giordano Bruno im Namen des von ihm geweissagten Jahrhunderts.

Man wird das Los, das unserem Philosophen gefallen ist, nicht ganz unglücklich nennen dürfen. Die Ideen, für die er gelebt, an denen er gearbeitet, für die er schließlich gelitten hat, haben ihre Macht bewahrt bis in unsere Tage, ja sie erheben drohend ihr Haupt gegen den Geist der Gegenreformation, dem sie einst weichen mußten. So hat Giordano nicht an Geringes seine Kraft gesetzt, nicht für Geringes sein Leben gelassen. In der That war es eine große Aufgabe, die ihm zufiel. Seit den Tagen, da Marsiglio Ficino, unter dem Schutz der Mediceer die platonische Akademie in Florenz begründet hatte, war eine kräftige geistige Bewegung in Italien angebrochen. Man wollte los von der alten scholastischen

Lehre, los von der Philosophie des Aristoteles, die ihr zu Grunde lag. Man suchte im Anschluß an Plato und die Neuplatoniker die neue Weltanschauung, nach der die gährende Zeit verlangte. Diese Bewegung gewann im sechzehnten Jahrhundert eine gewaltige Ausdehnung. Die italienischen Naturphilosophen Cardano und Patrizzi ragten unter ihren Trägern hervor, der größte aber, den sie hervorgebracht hat, war Giordano Bruno.

Indem Giordano dieser Strömung folgte, trat er ein in einen Kampf, der seit Jahrhunderten die Geister bewegte. Zwei im Grunde entgegengesetzte Weltanschauungen waren im Mittelalter erwachsen. Die eine hat in den Systemen der großen Scholastiker, die andere in der deutschen Mystik ihre Ausprägung erhalten. Beide sehen in Gott die letzte Ursache und den Grund der Welt, beide lehren, daß alles Streben die Rückkehr des Endlichen zu Gott, die Vergottung des Geschaffenen zum Ziel hat. Aber sie unterscheiden sich durch die Art, in der sie das Verhältnis von Gott und Welt denken. Die Scholastik setzt eine tiefe Kluft zwischen Gott und Welt. Zwar ist Gott die letzte Ursache und das letzte Ziel der Welt, aber die einzelnen Dinge sind doch nicht volle Wirkungen der Gottheit. Nur die Ideen, nach denen die Dinge gebildet sind, haben ihren Ursprung allein im göttlichen Geist. Die einzelnen Dinge aber verdanken ihre Endlichkeit und individuelle Beschaffenheit dem Teilhaben an ein nicht göttlichen Faktor, dem Stoff; der Abstand zwischen Gott und Welt verrät sich auch in den Eigenschaften, die ihnen beigelegt werden. Die Welt ist endlich. Sie ist begrenzt von der Kugelschale des Firmaments. Gott aber ist unendlich und erhaben über alle Schranken.

Die Welt ist unvollkommen. Gott aber ist in jedem Sinn das vollkommenste Wesen. Diese Lehre ist klar und nüchtern. Sie schließt den Pantheismus aus, der Gott und Welt in innige Vereinigung bringt. Sie macht Gott zu dem jenseitigen Ideal, zu dem Urheber der ewigen Gesetze, die die Menschheit zum Guten leiten sollen. Aber sie richtet zwischen dem unendlichen göttlichen Wesen, das in absoluter Vollkommenheit durch sich selbst besteht und den endlichen unvollkommenen Wesen, die ihr Dasein dem Schöpfer verdanken, eine unüberwindliche Scheidewand auf. Die Mystik nimmt mehr Rücksicht auf das Heilsbedürfnis der nach Gott verlangenden Seele. Auch ihr gilt die vollkommene Vergottung des Menschen als unerreichbar. Aber sie bestimmt das Verhältnis von Gott und Welt so, daß der nach Vereinigung mit Gott ringende Mensch auf einen Weg gewiesen wird, auf dem er sich dem letzen Ziel nähern kann. Gott ist, lehrt sie, jedem Wesen innerlicher als es selbst. Der Mensch braucht sich daher nur in den Kern seines Wesens, in die Seele seiner Seele, in den Geist seines Geistes zurückzuziehen, um Gottes Wesen unmittelbar zu ergreifen. Die ganze irdische und sinnliche Welt aber ist ein Spiegel Gottes, eine Entfaltung seines Wesens, eine Verkörperung seines unendlichen Inhaltes. Daher ist die Welt auch weder räumlich noch zeitlich in Schranken eingeschlossen. Sie dehnt sich ins Unendliche aus. Denn dem unendlichen Gott ziemt als Bereich seines Wirkens ein unendliches Weltall. Diese Lehre ist enthusiastisch. Sie wendet sich mehr an die Heilssehnsucht des Herzens als an den Wunsch nach Klarheit, den der Geist hegt. Sie bietet zudem für die moralische Betrachtung, der der Unterschied von gut

und schlecht der tiefste und grundsätzlichste ist, den es giebt, und für die Lehre einer Kirche, die die Leitung der Gewissen zur Aufgabe hat, keine geeignete Grundlage. Die Kirche hat daher derartige Anschauungen immer bekämpft, und zur Zeit ihrer Macht sind sie nicht zum Durchbruch gekommen. Aber als im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert die Autorität der Kirche durch die furchtbaren Krisen in ihrem Innern erschüttert worden war, als griechische Flüchtlinge eine erneuerte platonische Philosophie nach Italien brachten, da gewann die neuplatonische Denkweise die Oberhand und führte die Blüte der italienischen Naturphilosophie herauf.

Mannigfache Umstände haben diese Wendung begünstigt, keiner mehr als die Entdeckung des Copernicus. Sie veränderte die Anschauungen der Menschen von dem Aufbau der Welt von Grund aus. Bis dahin hatte man im Anschluß an Aristoteles und Ptolemaeus gemeint, daß die Welt aus einer Reihe von Hohlkugeln bestehe, in deren Mitte sich die Sonne befinde. Die einzelnen Hohlkugeln standen in Beziehung zu je einem der Wandelsterne, zur Sonne, zum Mond oder zu einem Planeten. Die äußerste Hohlkugel aber trug das ganze Heer der Fixsterne. Durch die Annahme, daß die ungeheure Fixsternkugel sich in vierundzwanzig Stunden einmal um sich selbst drehe und daß die einzelnen Wandelsterne äußerst verwickelte Bewegungen im Bereich ihrer Sphäre ausführen, hatte man die Erscheinungen am Himmelsgewölbe zu erklären geglaubt. Dieser Meinung trat die einfache und klare Lehre des Copernicus gegenüber. Um die Sonne herum bewegten sich in Kreisen die Planeten. Außerdem drehte sich die Erde in vierundzwanzig Stunden einmal

um sich selbst. Die Himmelskugel, die die Fixsterne zu tragen schien, bildete die ruhende Grenze des Weltalls. Das war ein Wechsel, der die mannigfachsten Wirkungen haben mußte. Zunächst erschütterte er die Autorität des Aristoteles in heilloser Weise und stärkte das Ansehn Platos und der Pythagoreer. Dann aber gab er der Spekulation über das Weltganze einen mächtigen Anreiz. Das Universum erschien jetzt als ein Bau, der durch seine Einfachheit und klare Schönheit auf Gott als sein Urbild zurückwies. So hat Copernicus selbst das Weltganze besungen als das lebendige Abbild der Gottheit. Dieser Hymnus fand bei den neuplatonisch gestimmten Geistern Italiens einen tausendfältigen Wiederhall. Cardano und Patrizzi priesen die Schönheit und Herrlichkeit des Kosmos. Aber sie gehen über Copernicus hinaus. Der kühne Forscher hat das Gewölbe des Fixsternhimmels als Begrenzung der Welt bestehen lassen. Seine Nachfolger wollen ihm keinen Bestand zuerkennen. Sie leugnen jenes Grenzgewölbe, sie leugnen die Endlichkeit der Welt überhaupt und nehmen den alten Gedanken wieder auf, daß sich das All nach allen Seiten ins Unendliche ausdehne. Damit verbinden sie dann die Lehre, daß die Welt nicht in der Zeit geschaffen sei, sondern von Ewigkeit her bestehe. So fällt die gewaltige Grenzscheide dahin, die die Scholastik zwischen Gott und Welt aufgerichtet hat. Die Welt wird zu einem räumlich und zeitlich unendlichen All, das dem unendlichen Wesen Gottes als Ort der Entfaltung dient. Der mystisch-neuplatonischen Gottesidee war freie Bahn geschaffen. Mit ihr verband sich die Anschauung, daß der unendliche Kosmos in allen seinen Teilen von Gottes Geist bewegt und be-

lebt sei, daß alles Einzelne teil habe an dem Leben, welches in dem All ist. Mit diesem Gedanken hängt der Gefühlston dieser ganzen Spekulation aufs engste zusammen. Sie ist wie die Mystik von nichts so entfernt wie von der nüchternen Klarheit des von ihr so oft geschmähten Aristoteles. Sie ist wesentlich enthusiastisch. Ihr Enthusiasmus nährt sich an den beiden Ideen, die sie im Universum verwirklicht sieht, der Idee von einer schön geordneten einheitlichen Mannigfaltigkeit, die sich durch den unendlichen Raum erstreckt, und der Idee von einem einheitlichen, das ganze Weltall durchflutenden Leben.

Ist also die Natur ein Spiegelbild des ewigen Wirkens der Gottheit, so tritt neben die Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift, eine zweite Offenbarung, die Darstellung seines Wesens in der Welt der Dinge. Wir finden diesen Gedanken schon im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts bei Agrippa von Nettesheim und Paracelsus. Aus ihm geht die Anschauung hervor, daß es zwei Arten von Wissenschaft gebe, die Philosophie, die es mit der durch die Sinne gegebenen Welt zu thun hat, die Theologie, deren Gegenstand die göttliche Offenbarung ist. Diese Trennung zieht sich dann durch die Philosophie der Renaissance hindurch. Der Wert der beiden Offenbarungen wird verschieden geschätzt. Immer aber wird das Gebiet des naturwissenschaftlichen und historischen Wissens für die natürliche Erkenntnis durch die Sinne und den Verstand beansprucht. Zugleich gewinnt die alte Lehre, daß man in der Philosophie eine Meinung erörtern und behaupten dürfe, die von der Kirche nicht gebilligt wird, eine neue und kräftige Stütze. Das alles treibt darauf hin, die Geister frei zu machen. Aber eine andere

Konsequenz aus der Idee, daß die Welt der Spiegel der Gottheit ist, erweist sich in dieser Richtung noch wichtiger. Wenn das Ganze der Welt, auch das Leben und Denken der Völker, den Geist Gottes widerspiegelt, dann müssen die einzelnen Religionen, die auf Erden entstanden sind, auch alle das Wesen der Gottheit mehr oder weniger deutlich darstellen. Für die Aufnahme dieses Gedankens war man in Italien recht gut vorbereitet. Die vielfache Berührung mit den Ungläubigen seit der Zeit der Kreuzzüge hatte hier die naive Meinung zerstört, daß Judentum und Christentum allein von Gott gesetzte Religionen seien. Zudem fanden die christlichen Denker bei Cicero und besonders in der Erlösungsphilosophie des Seneca ihre eigenen Überzeugungen wieder, und so bildete sich die Anschauung, daß im Grunde alle edlen Philosophen, die christlichen wie die heidnischen dasselbe lehren, daß im Grunde in allen Religionen sich ein Gott offenbare. Plato galt da als der Denker, der die reinste und vollkommenste Gottesanschauung besessen habe, und sein Name wurde von den Kanzeln herab verkündigt, so daß einst Savonarola sich darüber entrüstete, daß man in den Kirchen des göttlichen Plato häufiger gedenke, als des Heilandes Jesu Christi. Doch wurde die platonische Philosophie vorzüglich in der Form gepflegt, die sie bei den Neuplatonikern angenommen hatte. Gott wurde daher nicht gedacht als der Geist, der das All geformt hat, sondern als der gestaltlose Grund, aus dem es emporsteigt. Diese Gottesidee glaubte man wiederzufinden bei den Ägyptern, Persern und Griechen. Ihr Kult galt als das Wesentliche in allen Religionen. Auch die ewige Seligkeit schien nicht gebunden an die Zugehörigkeit zu der christlichen

Heilsgemeinschaft. Man erkannte sie auch den heidnischen Weisen zu, die zu reiner Gotteserkenntnis durchgedrungen waren.

Derartige Anschauungen leben in allen Anhängern des italienischen Platonismus. Wir finden sie bei Ficin, dem Haupt der platonischen Akademie in Florenz, nicht weniger als bei dem Arzt und Mathematiker Cardano, der von 1533—1576 in Mailand, Pavia, Bologna und schließlich mit einem päpstlichen Jahresgehalt in Rom wirkte, und ebenso bei dem Zeitgenossen Brunos, dem Astronomen und Philosophen Patrizzi, der erst in Ferrara, dann in Rom eine erneuerte neuplatonische Philosophie lehrte. Derjenige aber, bei dem all diese Ideen die kräftigste Ausbildung und das festeste Gefüge erlangt haben, ist Giordano Bruno. Er hat es außerdem versucht, das menschliche Fühlen mit der Unendlichkeit der Welt ins Gleichgewicht zu setzen und hat so eine scharf und klar umrissene Lebensauffassung gewonnen, die auf den Grundgedanken der Renaissancephilosophie ruht. Deswegen ist er der Mann geworden, durch den die Gedankenwelt und die Lebensstimmung der Renaissance auf die Nachwelt gewirkt hat. Freilich knüpft er vielfach an einen Denker an, der dem italienischen Platonismus fern steht, an Nicolaus von Cusa. Doch der Cusaner selbst hängt ab von der großen mystisch-neuplatonischen Ideenströmung des Mittelalters, und Bruno fand die Lebensluft seines Geistes nicht bei ihm, sondern in dem Zeitalter der Renaissance.

Giordano hat seine Gedanken nicht in großem systematischen Zusammenhang dargestellt. Sein ruheloses Wanderleben war einem solchen Unternehmen nicht günstig.

Alle seine Schriften sind daher Monographien. Sie behandeln einzelne Probleme. Aber die Anschauungen, die überall zu Grunde liegen, sind von einer Einheitlichkeit, die Bewunderung erregt und eine in sich geschlossene Weltanschauung erkennen läßt. Neben den leitenden Ideen findet sich noch eine Fülle von Gedanken und Gedankenansätzen, die später zu voller Entwicklung gelangt sind und den Reichtum des Geistes vor Augen führen, der sie alle gehegt und bewegt hat.

Brunos Weltanschauung.

An die Spitze seiner Erörterungen über das Universum setzt Bruno die Lehre, daß die Welt räumlich unendlich sei. Für diese Behauptung streitet er mit dem Scharfsinn des Denkers und der Begeisterung des Jünglings. Er geht dabei von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus. Den einen bietet die alltägliche Erfahrung über die Natur der Dinge, den anderen ein kraftvolles Gottesbewußtsein. Ist die Welt begrenzt, so fragt es sich, wo sie sich denn befindet. Den Einwand der Aristoteliker, es komme wohl jedem einzelnen Ding ein Ort im Raume zu, die Welt selbst aber habe keinen Ort im Raume, sie sei vielmehr der von einer Kugelfläche begrenzte Gesamtraum, läßt Bruno nicht gelten. Er kann sich die Stelle nicht denken, wo der Raum ein Ende haben sollte, und erhebt gegen diese Vorstellung die alte Frage, wohin denn ein Pfeil fliege, der von der Grenze des Himmelsgewölbes mit größter Kraft in der Richtung nach außen geworfen werde. So scheint es, daß der Raum sich bis ins Unendliche ausdehne. Aber vielleicht ist gleichwohl die Welt begrenzt und schwebt als eine ungeheure Kugel im Leeren. Bruno verwirft auch diesen Gedanken. Das Leere soll ohne alle Eigenschaft sein, also kann ihm nicht die Eigenschaft zukommen, die Weltkugel zu umschließen. Überdies lehrt die Erfahrung, daß es in der Natur keinen leeren Raum giebt. Also ist es vernünftig und der Er-

fahrung gemäß, den Raum jenseits der Himmelskörper von anderen Welten erfüllt zu denken.

Aber dieser Schluß gewinnt an Kraft, wenn man den Blick von den Dingen weg auf den Urheber aller Dinge, auf Gott, wendet. Gott ist unendlich. Deshalb muß auch die Welt unendlich sein. Zwar hat die unendliche Ausdehnung im Raume an sich nichts zu thun mit der Unendlichkeit Gottes, aber sie ist wichtig und wertvoll als Schauplatz für die Entfaltung der unendlichen Fülle der göttlichen Natur. Denn diese spiegelt sich naturgemäß besser und vollkommener in einer unendlichen Vielheit von Welten als in einer einzigen begrenzten Welt. Es muß also der unendliche Raum erfüllt sein mit einer unendlichen Anzahl von Welten, wenn anders das Wesen Gottes in dem Universum sich auf das vollkommenste darstellt. Nun ist aber Gott weder müßig, noch ist er neidisch, also muß er den unendlichen Reichtum seines Wesens ausgegossen haben in eine unendliche Anzahl von Welten. Auch die Einheit und Einfachheit seines Wesens führt zu dem gleichen Schluß. In Gott ist Wollen und Wirken, Möglichkeit und Wirklichkeit, Freiheit und Notwendigkeit eins. Also entspricht seinem unendlichen Können ein unendliches Wirken. Sein Werk kann daher in keiner Weise endlich, es muß in jeder Weise unendlich sein. Das Weltganze besteht also von Ewigkeit, es breitet sich aus durch den unendlichen Raum und erfüllt ihn mit einer unendlichen Anzahl von einzelnen Welten ähnlich der, deren Mittelpunkt die Sonne ist. Mit diesem Schluß ist die überlieferte Anschauung beseitigt und der Boden bereitet für das neue Weltbild, das Bruno entwirft.

In dem unendlichen Äther, der als ein mütterlicher Schoß das All umschließt, schweben die einzelnen Weltkörper völlig frei. Sie zerfallen in zwei Arten, in die feurigen Kugeln, die der Sonne gleichen, und die wäßrigen, die der Erde verwandt sind. Die Erde hört danach auf, Weltmittelpunkt zu sein, denn in dem unendlichen All hat jeder Körper das gleiche Recht, als Mittelpunkt zu gelten. Aber die Erde steht auch nicht mehr im Gegensatz zu den Himmelskörpern, sondern sie ist einer unter ihnen. Damit fällt eine andere grundlegende Lehre des Aristoteles dahin. Der alte Philosoph und mit ihm die Scholastik setzt einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den himmlischen Körpern und der Erde. Diese besteht aus den vier Elementen, Erde, Wasser, Luft und Feuer, jene aber aus einem fünften an sich vollkommenen Stoff. Die Erde ist veränderlich, zerstörbar und unregelmäßig gestaltet, die Himmelskörper sind unveränderlich, unzerstörbar und gelten als vollkommene Kugeln. Bruno stellt dieser Meinung die Lehre gegenüber, daß alle Himmelskörper aus demselben Stoff aufgebaut seien wie die Erde, daß es zwischen den verschiedenen Arten von Himmelskörpern überall nur Gradunterschiede, nicht aber Wesensunterschiede geben könne. Die überlieferten Elemente werden von Bruno nicht in Frage gezogen, und so heißt es nur, daß die verschiedenen Körper in verschiedener Weise aus ihnen zusammengesetzt seien, daß die feurigen Himmelskörper viel Feuer, die wäßrigen viel Wasser enthielten. Daran schließt sich dann die kühne Behauptung, daß alle Fixsterne Sonnen seien, und daß sie wie unsere Sonne von Planeten umgeben seien, die um sie kreisen. So führt der Gedanke,

daß die Zahl der Welten unendlich sei, ohne weiteres zu den Anschauungen über das Weltall, die wir heute hegen.

Aber mit ihm verbindet sich bei Bruno sogleich ein anderer. Die Philosophie der Renaissance denkt alles Sein von Leben erfüllt und bewegt; auch in Giordano wirkt der Drang das Leben über die Unendlichkeit des Universums auszudehnen. Darum müssen auch alle Gestirne, die wäßrigen wie die feurigen, von belebten Wesen bewohnt sein und zwar nicht von geringeren, als die Erde trägt. Es müssen also vernunftbegabte Wesen sich auf allen Gestirnen finden. Bei den wäßrigen, den Planeten, hat diese Annahme keine Schwierigkeit, aber Bruno will sie auch für die feurigen, die Fixsterne, festhalten. Er sagt, es sei unglaublich thöricht zu meinen, daß die Sonne, die so viel herrlicher sei, als die Erde, dieses Vorzugs entbehren solle; freilich dürfe man sich die Sonnenbewohner nicht ganz nach Art der Erdenkinder denken, sie seien vielmehr von Natur feurigen Wesens und würden durch das Feuer der Sonne nicht zerstört, sondern belebt, gekräftigt und erhalten. Denn Bruno denkt sich die Sonne nicht, wie vielfach gelehrt wurde, als einen dunklen Körper, der von einer leuchtenden Atmosphäre umgeben ist, sondern er meint, daß das Innere der Sonne aus festen glühenden Massen bestehe. Doch ein Zugeständnis macht er dem natürlichen Gefühl des Erdbewohners. Er sagt einmal, die Erden seien bewohnbar, weil ihnen die Sonnen Wärme spenden, die Sonnen könnten lebende Wesen tragen, weil ihnen von den Erden Kühlung zufließe.

Aber die Gestirne sind nicht nur von beseelten Wesen bewohnt, sondern sie sind selbst beseelte Wesen. Die Fixsterne werden

gepriesen als herrliche Gottheiten, aber auch in den Planeten wohnt eine fühlende Seele. Die Gebirge, Quellen, Flüsse, Seen der Erde werden verglichen mit den Knochen, Muskeln, Adern, Nerven, Lungen eines lebendigen Wesens. Die vielfachen Erkrankungen der Tiere und Menschen aber wie Katarrhe, Ausschläge, Fieberanfälle werden in Beziehung gesetzt zu den meteorologischen Erscheinungen wie Nebel, Regen, Donner, Blitz, Erdbeben. Die Himmelskörper erscheinen danach als organische Wesen.

Wie mächtig diese Anschauung bei Bruno ist, zeigt die Behandlung eines speciellen Problems. Bruno wirft einmal die Frage auf, warum ein Stein, den man emporhebt, sich abwärts bewege, wenn man ihn fallen läßt. Er lehnt da die Antwort ab, daß der Stein sich dem Mittelpunkte der Erde zu nähern strebe, weil das Bestreben, nach dem Mittelpunkte des Ganzen zu kommen, bei den Gliedern eines Organismus nicht vorhanden sei. Er erklärt vielmehr, der Stein strebe nach der Erde zurück, weil er dort die Bedingungen seiner Selbsterhaltung finde, so wie der Kopf und die Hand ihre Lebensbedingungen haben in der Verbindung mit dem Körper, dem sie angehören. Er fragt dann in unklarer Ahnung einer Gravitationssphäre, die den einzelnen Weltkörper umgiebt, weiter, wie sich ein Stein verhalten würde, der aus seiner natürlichen Verbindung völlig gelöst und zwischen zwei Gestirne gebracht würde, und antwortet mit der Behauptung, der Stein werde sich demjenigen der beiden Weltkörper zuwenden, der für seine Selbsterhaltung der geeignetere sei. Weiter lehrt Bruno, daß jeder wesentliche Teil eines Weltkörpers ihm so zugehöre wie dem Leibe des Menschen der Kopf und die Hand, daß er

daher nur durch äußere Gewalt von ihm würde losgerissen werden können. So ist unserem Denker der einzelne Weltkörper ein in sich geschlossener Organismus. Aber darum steht er doch nicht völlig vereinzelt da. Durch den Äther hindurch vollzieht sich ein Stoffwechsel unter den Gestirnen und verbindet sie so zu einem großen allumfassenden Lebewesen.

Das Lebensprinzip dieses ungeheuren Organismus ist nun Gott als Weltseele. Wie die ganze neuplatonische Strömung versucht Bruno, das Verhältnis von Gott und Welt als ein inniges Lebensverhältnis zu fassen. Er trifft hier wie bei dem Bemühen, die Welt räumlich unendlich zu denken, auf den Widerstand der überlieferten Lehre, die sich an Aristoteles anlehnt. Der alte Philosoph betrachtet alle Dinge nach Analogie eines Kunstwerks. Wie der Künstler aus einem Marmorblock eine Bildsäule schafft, indem er dem rohen Stoff eine Form giebt, so sind alle Dinge entstanden, indem einem Stoffe eine bestimmte Form und gewisse Eigenschaften zugekommen sind. Diese Vorstellung führt auf die Idee eines Stoffes, der noch ganz ohne Form und ohne Eigenschaft ist. Es ist die Urmaterie des Aristoteles. Sie kann allerdings in der Natur nicht angetroffen werden, da der vorhandene Stoff überall wenigstens rohe Form besitzt, aber sie bildet gleichwohl den einen Ausgangspunkt der Weltkonstruktion. Den anderen liefert die Vorstellung eines rein gestaltenden Wesens, das in dem eigenschaftslosen Urstoff alle Qualität und alle Form wirkt, eines Wesens, das am Stoff keinen Teil hat, sondern reines Formprinzip ist. Dies Prinzip wird dann mit der Vernunft und der Gottheit gleichgesetzt. Der

Grundzug dieser Gedanken ist der Dualismus zwischen zwei einander fremden Prinzipien. Die neuplatonische Renaissancephilosophie möchte im Gegensatz hierzu das All als eine große Einheit erfassen, und möchte zugleich diese Einheit als ein belebtes Ganze begreifen. Nun vermag sie aber das Leben nur zu denken als die Wirkung eines Geistigen, das in einem Leibe herrscht, und wird so dazu geführt, ihre Weltanschauung aufzubauen mit den Konstruktionsmitteln des alten Philosophen. Auch Bruno geht von den beiden Prinzipien des Urstoffes und der reinen Form aus, und versucht dem Widerstand jener Grundprinzipien zum Trotz zu einer monistischen und zugleich animistischen Auffassung des Alls zu gelangen. Diesem Ringen verdanken wir einen großen Teil seiner grundlegenden Gedankenbildungen.

Aristoteles setzt die reine Form ganz jenseits der Welt, Bruno will das gestaltende Prinzip in innige Beziehung stellen zu dem Stoff und seinen Wandlungen. Als Vorbild gilt ihm das Verhältnis von Leib und Seele, und er versucht, den gestaltenden Faktor, der die Massen des Stoffes im Weltall ordnet und regiert, als die Seele zu fassen, die das Universum durchdringt. Dies wirkende Prinzip nennt Bruno bald Weltseele und stellt es dann der Natur als das Herrschende gegenüber, bald bezeichnet er es als die Natur, die alles regierend in den Dingen waltet. Die Weltseele, sagt er, durchleuchtet das All und unterweist die Natur, ihre Gattungen so, wie sie sein sollen, hervorzubringen. Sie treibt aus dem Samen die Wurzel, aus der Wurzel den Stamm, aus dem Stamm die Zweige, aus ihnen Blüten und Blätter hervor, und in gleicher Weise wirkt sie in tierischen

Leibern. Aber nicht nur in der Anlage des Samens und in der Beschaffenheit der einzelnen Organe ist sie thätig, auch die äußeren Umstände, die ein Samenkorn zu seiner Entfaltung treiben, wirkt die Weltseele. So ist sie zugleich innere und äußere Ursache für das Leben der organischen Welt. Aber auch das Formprinzip, das in der organischen Natur waltet, will Bruno als eine psychische Wesenheit ergreifen. Er sagt, ein jeder Stoff strecke sich dazu, eine Pflanze zu werden, wenn die Umstände danach sind, indem er an die damals landläufige Vorstellung einer Urzeugung anknüpft; er führt ferner an, daß gewisse medizinische Kräuter und nach damaliger Meinung auch gewisse Edelsteine auf unser Befinden den entschiedensten Einfluß üben und knüpft daran die Frage, wie ein gänzlich Lebloses Lebenswirkungen äußern solle. Er gelangt so zu dem Schlusse, daß auch alle anorganischen Stoffe ein Prinzip der Beseelung in sich tragen. Da es ihm nun überdies fest steht, daß das ganze Universum ein einheitlich zusammenhängendes Wesen hat, so ergiebt sich leicht die Folgerung, daß in allen Seelenkräften, die in Mensch, Tier, Pflanze und Gestein sich regen, die eine Weltseele sich offenbart.

Diese Seele des Alls ist nun der Gegenstand von Brunos enthusiastischer Bewunderung. Die Weltseele ist ein unendlich viel höherer Künstler als irgend ein Mensch. Denn sie wirkt nicht nur von außen auf den Stoff ein, sie verbindet nicht nur äußerlich grundverschiedene Dinge mit einander wie ein Baumeister, der aus Holz, Stein und Erde ein Haus aufbaut, sondern sie ist ein Künstler, der in dem Stoffe selber wohnt, der den inneren Zusammenhalt der Dinge und die ihrer Natur entsprechende

Ordnung schafft. Sie wird auch nicht wie der Künstler von einem vorgestellten Plane geleitet. Sie wirkt auf einen Zweck hin. Das ist das Idealbild der hervorzubringenden Gattung; aber das Idealbild ist ihr nicht bewußt, sondern unbewußt gegenwärtig. So trägt sie in einem Drang, der selbst sich nicht bewußt wird, die reiche Fülle der Gattungen in sich. Sie verwirklicht sie alle durch ihr Schaffen und bereitet so die Vollkommenheit des Alls.

Diese Gedanken bewegen sich bei allem Streben, Stoff und Form einander näher zu bringen, ganz auf der Grundlage eines Dualismus zwischen beiden. In der alten Philosophie verband sich nun weiter mit dem Gegensatz der beiden Prinzipien ein Wertunterschied. Schon bei Plato und Aristoteles erscheint der Stoff, der der gestaltenden Form nur das rohe, ungebildete Material darbietet, diesem thätigen Prinzip gegenüber als minderwertig. Ferner wird der Stoff hingestellt als das beständige Hindernis, das die Ideen nicht zu voller Verwirklichung kommen läßt. Er wird deswegen angeklagt als die Quelle aller Mängel und die Wurzel alles Übels. In der späteren Philosophie ist dann auf den Stoff eine ganze Reihe von unfreundlichen Bezeichnungen gehäuft worden. Bruno giebt in seiner Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" eine Zusammenstellung derartiger Benennungen. So heißt die Urmaterie bald der Sünde Grund, bald das an sich Nichtseiende, bald das an sich nicht Erkennbare, bald ein Unbestimmtes, bald ein Wesen, das dem Nichts nahe steht. Bruno wendet sich entschieden gegen diese Verketzerung des Stoffes, er will auch den Urstoff zur Gottheit in Beziehung setzen. Er bestimmt ihn nach Art der Neu-

platoniker als weder geistig noch körperlich, als bloße Möglichkeit, etwas zu werden, als reines eigenschaftsloses Substrat. Er spricht ihm daher auch die Ausdehnung ab, die später bei Descartes sein Wesen ausmacht, und lehrt, daß auch diese elementarste Eigenschaft dem Urstoff erst zukomme infolge einer Einwirkung des gestaltenden Faktors, der Weltseele. Er hat dadurch den Urstoff zu einem völlig abgezogenen Prinzip gemacht und kann nun zu der Lehre weiter schreiten, daß das Prinzip aller Körperlichkeit und das Prinzip alles Wirkens in Gott, dem all-einen Wesen, zur Einheit verbunden sei. Bruno bringt damit die monistische Tendenz seines Denkens zu schärfstem Ausdruck. Aber er will auch den Dualismus beseitigen, in den der Urstoff und die Weltseele treten, wenn der Stoff sich dem gestaltenden Faktor gegenüber ganz gleichgiltig verhält. Er führt deswegen aus, man dürfe die Urmaterie nicht als völlig passiv denken, gerade als ob die Formen und Qualitäten nur etwas Äußerliches wären, was an ihr zur Erscheinung komme, vielmehr müsse man die Urmaterie auffassen als den Mutterschoß der Wirklichkeit, der alle Gattungen des Seienden enthält. Denn aus dem Urstoff gingen die Dinge nicht hervor wie eine Statue aus einem Marmorblock, dem der Künstler durch Wegnahme einzelner Teile die gewollte Gestalt giebt; sondern der Urstoff bringe die Dinge hervor durch Scheidung, durch Geburt, durch Emanation; er erzeuge sie von innen heraus. So eng denkt Bruno die Urmaterie und das gestaltende Prinzip verbunden. Er nennt sie deswegen etwas Göttliches, die Ahnfrau alles Wirklichen. Auch an die Unzerstörbarkeit des Stoffes erinnert Bruno, um zu zeigen, daß ihm ein

ebenso hoher Rang zukomme wie dem Formprinzip. Endlich bestreitet Giordano auch den alten Satz, daß die Materie nach den Formen begehre, sich ihrer nicht ersättigen könne, gleich als ob sie ihrer bedürfe, da doch im Gegenteil das Formprinzip der Materie bedürfe, um sich in wirklichen Dingen darzustellen.

Die ursprünglichste Erscheinung dieser Urmaterie, nicht sie selbst ist der Äther. Er ist bis auf die Ausdehnung, die er besitzt, eigenschaftslos und nimmt die Natur des Körpers an, in dessen Nähe er sich befindet. Er erfüllt das Universum und durchdringt alle Körper. Aus ihm als dem gemeinsamen Grundstoff ist das Weltall aufgebaut. Durch ihn hindurch vollzieht sich ein Austausch des Stoffes von einem Weltkörper zum anderen. Er ist somit die materielle Grundlage für den einheitlichen Zusammenhang und das einheitliche Wesen des Weltganzen.

Wir halten einen Augenblick inne, um die Idee des Universums, wie sie Bruno gezeichnet hat, zu würdigen. An die Stelle einer endlichen begrenzten Welt ist ein unendliches Weltall, an die Stelle eines verwickelten Systems von Bewegungen am Himmel ist eine einfache und schöne Ordnung getreten. Die Vorstellung von einer Welt, die gespalten ist in zwei wesentlich verschiedene Teile, eine irdische und eine himmlische, ist ersetzt worden durch den Gedanken eines Universums, das in allen Teilen aus demselben Grundstoff gefügt ist und denselben Gesetzen gehorcht. Die Erde ist nicht mehr der Weltmittelpunkt und nicht mehr der einzige Ort, auf dem vernunftbegabte Wesen leben, sondern unzählige Welten sind von vernünftigen Wesen so gut

bewohnt wie die Erde. Zudem wird das Weltgebäude nicht mehr als das tote Gehäuse gedacht, in dem die Menschheit lebt, sondern als ein unendliches beseeltes Wesen. Wahrlich eine ungeheure Wendung. Aus ihr spricht eine völlige Wandlung der Lebensstimmung. Denn wird das Weltall beseelt gedacht, so ist es der Menschheit innerlich verwandt. Sie glaubt zu empfinden, daß das gewaltig wogende Lebensgefühl, das sie bewegt, das All durchdringt, in dem sie wohnt. Die Welt ist ihr nicht mehr fremd, sie ist ihr innerlich vertraut. Die Welt ist ihr nicht mehr die Stätte der Sünde, sondern der Schauplatz des Wertvollsten, das es giebt, des Lebens. Zugleich aber ist sie aus bescheidenen Abmessungen hinausgewachsen in die Unendlichkeit, und die Menschheit ist ihr gegenüber ein Tropfen im Meer. Daneben erscheint es fast unbedeutend, daß das Heil der Menschheit, wenn auf allen Gestirnen vernünftige Wesen wohnen, nicht mehr der letzte Zweck der Weltschöpfung sein kann; und doch ist diese Folgerung von der größten Bedeutnng. Sie richtet sich unmittelbar gegen alle überlieferte Lehre und erschüttert die Kirche in ihren Grundfesten. Denn sie giebt zu der schwer wiegenden Frage Anlaß: „Sind auch die Vernunftwesen der anderen Gestirne der Erlösung bedürftig und wie wäre die zu denken?" — Noch nach einer anderen Richtung hat der vollständige Wandel der Weltauffassung gewirkt. Er hat insbesondere den Durchbruch wahrer Erkenntnis über den Bau des Planetensystems und des Fixsternhimmels vorbereitet. Wie stark hier die Lehre von der einheitlichen Natur des Weltalls förderlich gewesen ist, kann man vielleicht ermessen, wenn man erwägt, daß noch Galilei es für nötig hielt, den physikalischen

Beweis zu führen, daß der Mond nicht eine vollkommene Kugel sei, daß sich auf ihm Veränderungen vollziehen können, daß er und mit ihm die anderen Himmelskörper im wesentlichen aus demselben Stoffe bestehen wie die Erde. Aber so kräftig Brunos Weltbild das Emporkommen moderner Anschauungen begünstigt hat, so tief unterscheiden sich doch seine Lehren von den Meinungen, denen sie zum Siege verholfen haben. Der letzte Grund liegt darin, daß die moderne Wissenschaft der Materie doch noch eine andere Rolle zuerteilt hat als Brunos Philosophie. Giordano meint, daß alles Körperliche schließlich hervorgegangen sei aus einem Grundstoff, der das Weltall erfüllt und durchdringt. Er rührt so an Anschauungen, die jetzt allmählich zur Herrschaft streben, an die Meinung, daß der Äther, der Träger der elektrischen und optischen Erscheinungen, das Urelement sei, aus dem alles bestehe, daß die Atome der wägbaren Massen Strudel seien in dem unendlichen Meer des Äthers, daß aus ihnen alle Körper und schließlich die Weltkörper selbst aufgebaut seien. Aber so innig die Verwandtschaft der Gedanken scheint, so tief ist ihr Gegensatz. Denn Bruno macht die Teile seines Äthers nicht zum Träger der Kräfte, die das Weltall aufbauen. Der Äther ist ihm trotz aller Bemühungen, Urstoff und Formprinzip in innige Beziehung zu setzen, doch nur der Schauplatz für die Wirksamkeit rein geistiger Wesenheiten. Das Treibende sind überall die Weltseele und die von ihr ausgegangenen Ideen der Dinge. So siegt über das Streben nach monistischer Auffassung schließlich doch der Dualismus, der in dem Gegensatz von Seele und Leib gegeben ist. Damit hängt die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen Brunos Weltanschauung und

dem modernen Denken zusammmen. Bei ihm wird alles Geschehen schließlich begriffen aus Zweckursachen, während wir versuchen, es auf mechanische Ursachen zurückzuführen.

* * *

Neben die Idee eines vom Geist Gottes durchdrungenen und durchwirkten Universums tritt die Gottesidee. Wir haben ihren Einfluß bei der Schilderung von Brunos Weltbild schon mehrfach verspüren können. Denn sein Bemühen die Welt darzustellen als ein einheitliches Ganze, das erbaut ist aus einem Stoff und durchweht von einem Geiste, stammt schließlich aus seiner Gottesidee. Die aber lehnt sich nicht an Aristoteles und die Scholastik an, sondern sie geht auf die Neuplatoniker zurück. Bruno denkt die Gottheit nicht als das jenseitige Ideal, dem gegenüber die Welt nur als das Unvollkommene, das Endliche, das Böse erscheint; ihm ist vielmehr das Weltganze ein Abbild des göttlichen Wesens, ja es sind ihm die Welt und Gott im Grunde ein und dasselbe, jedoch so, daß dem Begriff der Gottheit alle Eigenschaften fern bleiben, die der Welt in ihrer Endlichkeit, Wandelbarkeit und Unvollkommenheit zukommen. In dem All entfaltet sich die unendliche Fülle des göttlichen Wesens und Gott ist hinwiederum die zusammengefaßte Einheit alles dessen, was sich in der Welt einzeln und endlich darstellt. Gott, sagt Bruno, ist das ganze Universum zu einer absoluten Einheit zusammengefaßt, das Universum dagegen ist alles im Sinne der Entwicklung und das auch nicht völlig und schlechthin, weil ja erst die Summe aller Wandlungen, die sich in unendlicher Zeit vollziehen, das Wesen der Gottheit voll widerspiegeln. Bruno arbeitet hier mit dem Gedanken, daß sich Gott in der Welt darstelle etwa wie ein Künstler in seinen Werken. Wie man nun, um das

einheitliche Wesen eines Künstlers zu begreifen, versuchen müßte, den Ideengehalt seiner Werke zur Einheit zusammenzufassen, so ist Gott zu ergreifen als das einheitliche Wesen, welches sich in aller Wirklichkeit offenbart. Freilich ist eine adäquate Erkenntnis Gottes dem menschlichen Verstande unmöglich, aber in der angegebenen Richtung muß sie gesucht werden. Bruno weist denn auch darauf hin, daß unser Geist selbst uns lehre, das Wesen der Dinge in der Einheit zu suchen. Denn er strebe immer dahin, den Eindruck, den die Dinge auf uns machen, auf eine Einheit zurückzuführen. So verständen wir eine weitläufige Rede, indem wir alles, was gesagt wird, zur Einheit zusammenfassen. Die Fähigkeit der verschiedenen Geister, zur Einheit hindurchzudringen, sei ungleich, aber derjenige müsse für den vollkommensten Mathematiker gelten, der alle in den Elementen des Euklides zerstreuten Sätze in einen einzigen Satz zusammenziehen könne. Der sei der vollkommenste Logiker, der alle Gedanken auf einen einzigen zurückführen könne, die Urintelligenz aber verstehe das Ganze des Weltalls aufs vollkommenste in einer Anschauung. Danach erscheint Gott als der einheitliche Charakter, der sich in der Welt darstellt.

Aber diese Formel wird der Gottesidee Brunos doch nicht völlig gerecht. Er sucht sie denn auch noch auf anderem Wege nahezuführen. Die Gedanken, die er da benutzt, gehen auf Nikolaus von Cusa zurück. Der mittelalterliche Philosoph betrachtet die endlichen Dinge und findet, daß sie zuerst möglich sind und sodann wirklich werden. Er schließt daraus, daß es eine Potenz geben muß, welche sie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit führt. Er legt weiter dar, daß auch die gesamte Welt

erst möglich gewesen und dann wirklich geworden sei, und folgert dann, daß sie ihre Wirklichkeit einem Prinzip verdanken müsse, das der letzte Grund von allem sei. Da dies Prinzip nun nicht wieder eines anderen bedürfen könne, das es aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit geführt hätte, so müssen in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen. Der letzte Grund der Welt aber ist Gott, also ist er die Einheit alles Möglichen und Wirklichen. Nun denkt aber der Cusaner nach neuplatonischer Weise Gott als das Wesen, das in allen Dingen ist. Gott, lehrt er, ist in allen Dingen, nicht insofern sie sich verändern, sondern insofern sie sich in allem Wandel gleich bleiben, nicht insofern sie von einander verschieden sind, sondern insofern sie in all ihrer Verschiedenheit ein einheitliches Sein aussprechen. Gott ist danach die zur Einheit zusammengefaßte Totalität alles Wirklichen in dem unendlichen Raume und der unendlichen Zeit.

Diesen Gedankengang hat Bruno von dem Cusaner übernommen. Wie er, so setzt auch Bruno, den Gedanken, daß Gott die unterschiedslose Einheit sei, in der alle Gegensätze zusammenfallen, besonders gern an einer seltsamen Betrachtung über das Größte und Kleinste aus einander. Gott ist das Größte. Er ist das Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Gott ist aber auch das Kleinste, denn er kann seinem Wesen nach nicht kleiner sein, als er ist. Gott ist also die Identität des Größten und Kleinsten. Wir werden diesem Gedanken noch öfter begegnen. Er zieht sich durch die ganze Brunonische Philosophie und dient dazu, den alten Satz der Mystik, daß Gott der innerste Kern aller einzelnen Dinge sei, mit der Lehre zu ver-

mitteln, daß er das allumfassende Wesen ist. Neben ihm laufen vielfach Betrachtungen einher, die begreiflich machen sollen, wie in dem unendlichen Wesen Gottes die Gegensätze zusammenfallen. Es wird dargelegt, eine gerade Linie und ein Kreis seien Gegensätze und doch sei ein Kreis mit einem unendlichen Radius von der Geraden nicht unterschieden; ein ruhender und ein rotierender Körper seien Gegensätze, aber ein unendlich schnell rotierender Körper sei von einem ruhenden nicht zu unterscheiden. So versucht Bruno das Zusammenfallen der Gegensätze in einander an Beispielen aus der Mathematik zu belegen und so den Gedanken des all-einen Wesens, in dem alle Gegensätze der Welt zur Einheit verbunden sind, verständlicher zu machen.

Welche Eigenschaften aber kommen der Gottheit zu? Gott ist durch sich selbst, sein Dasein ist mit seinem Begriff gesetzt, alle anderen Dinge sind verursacht. Gott ist die oberste Ursache aller Dinge und das Ziel alles Strebens. Alle Wertprädikate kommen ihm in höchstem Grade zu. Gott ist die unendliche Macht, Weisheit und Güte. Gott ist ferner die Wahrheit. Durch Teilhaben an ihm sind die endlichen Wesen wahr, gut, weise und mächtig. Bei der unendlichen Fülle die danach dem göttlichen Wesen zukommt, ist Gott dennoch völlig eins, einheitlich und unwandelbar. Bis hierher folgt Bruno durchaus der überlieferten Lehre, aber er betont mit Cusa und den Neuplatonikern die Einheit stärker, als das sonst geschieht. In Gott ist nicht vor und nach, nicht Erwägung, Entschluß und That. Sein Wille und seine That sind eins. Sein Wille aber wird bestimmt durch seine völlig einheitliche, wandellose Natur, und so fallen Freiheit und Notwendigkeit bei ihm zusammen.

Dieser Schluß bringt die Gottesidee Brunos in entschiedenen Gegensatz zu dem Gottesgedanken der Kirche. Die Kirche macht einen Unterschied zwischen dem Können und dem Wollen des Weltschöpfers. Sie lehrt, Gott habe eine vollkommenere Welt als die wirkliche sehr wohl schaffen können; aber er habe gerade die wirkliche Welt gewollt. Bruno dagegen sagt, Gott habe eine bessere Welt wie die wirkliche weder schaffen können, noch wollen; die Welt sei eben vollkommen. Aber noch an einer anderen Seite stößt Giordanos Gottesgedanken mit dem der Kirche zusammen, vor allem bei der Frage, wie Gott alle Dinge vorher bestimme und leite. Bruno kommt in seinem Spaccio auf die Vorstellung, die sich das gemeine Denken von dem göttlichen Weltregiment macht. Da bestimmt Gott, einem Bauern in einem Dorfe bei Nola sollen morgen eine Anzahl Haare ausfallen, seine Tochter soll einen Zahn verlieren; aus dem Misthaufen seines Nachbarn solle eine Anzahl Mistkäfer kriechen, von denen ein Teil durch die Pferde zertreten werden soll; in dem Bett eines dritten Bauern sollen sich Läuse finden. Dergleichen wird in einer Fülle neben einander gestellt, die an Rabelais erinnert, und daran schließt sich dann die Frage, ob Gott wirklich ein mit derartigen Festsetzungen überbürdetes Wesen sei. Dieser Gedanke wird dann weit weg gewiesen. Mit herrlicher Leichtigkeit ist alles von Gott gewirkt und geordnet, denn mit einem einzigen Entschluß hat er alles bestimmt.

Aber wie verbindet sich nun Brunos Gottesidee mit seiner Idee von dem beseelten Universum? Man könnte versucht sein zu denken, Gott sei einfach der substantiellen Einheit der Weltseele gleich zu setzen und auf Grund dieser

Auffassung ist Giordano oft des Pantheismus geziehen worden; aber diese Ansicht erschöpft Brunos Denken nicht. Gewiß ist Gott die Weltseele. Er ist im Ganzen der Welt und in jedem einzelnen Dinge der tiefste Kern des Wesens. Aber Gott ist nicht nur die Weltseele. Er ist nicht nur die innere, sondern auch die äußere Ursache der Welt. Bruno will also Gott nicht nur als ein sich in der Welt Darstellendes, sondern auch als ein ihr gegenüber Transcendentes fassen. Wie das zu denken sei, sucht Giordano durch ein Gleichnis klar zu machen. Er sagt, die Seele verhalte sich zum Leibe wie der Steuermann zum Schiff. Der Steuermann sei nun ein Teil des Schiffes, sofern er sich mit ihm bewege. Denke man aber daran, daß er es lenke, so fasse man ihn auf als ein Unterschiedenes und als das Wirkende. Dieselbe Betrachtung will er auf Gott angewendet sehen. Gott soll als die Seele, die alles ordnet und regiert, zur Welt hinzugehören, und als das Wesen, das des ganzen Universums letzte Ursache ist, von ihr geschieden sein. Bruno vergleicht darum Gott mit der Seele eines belebten Wesens, die zu ihm gehöre, und doch von ihm abtrennbar sei.

Diese Darlegungen bringen die Gedanken Brunos nicht zu klarem Ausdruck, sie lassen nur erkennen, in welcher Richtung wir seine Meinung zu suchen haben. Vielleicht werden wir zweifeln, ob der Gedanke, nach dem Bruno ringt, vollziehbar ist. Aber dennoch werden wir dabei stehen bleiben müssen, daß Giordano Gott zugleich begreifen will als das all-eine jenseitige Wesen, das der Welt letzter Grund ist, und als die im Diesseits wirkende Weltseele, die die Vollkommenheit der Welt der Dinge schafft. Ueberdies werden wir nicht leugnen können,

daß diese im Grunde neuplatonische Gottesidee in der neueren Philosophie einen gewaltigen Einfluß ausgeübt hat. Sie hat vor allem gewirkt auf Spinoza, sie kommt später bei Fichte, Schelling und Hegel von neuem zum Durchbruch.

* * *

Wie verhält sich nun Gott zu den einzelnen Dingen der Welt? Gott ist der innerste Kern ihres Wesens, lehrt Bruno wie die Mystiker und Neuplatoniker, aber er versucht diesen Gedanken zu größerer Klarheit zu bringen. Er greift zurück auf die Anschauungen Platos, daß alle Dinge unvollkommene Ausgestaltungen der Idee ihrer Gattung sind und verbindet damit den Gedanken, daß diese Ideen selbst besondere Ausprägungen des göttlichen Wesens sind. Es liegt dabei die Anschauung zu Grunde, daß Gott sein unendliches Wesen in einer Fülle von besonderen Gestaltungen offenbare, weil jede einzelne Idee in ihrer Besonderung den unendlichen Reichtum, der in Gott ist, nicht zum Ausdruck bringen könne. Diese speziellen Ausprägungen nennt Bruno Kontraktionen. Er denkt sie sich dergestalt aus Gott hervorgegangen, daß Gott sein Wesen zuerst zu den höchsten und allgemeinsten Ideen kontrahiert habe und so durch eine Stufenfolge von Kontraktionen zu den Ideen der Einzelwesen gelangt sei. Diese Ideen sind dann die gestaltende Kraft, die belebende Seele, die in den Dingen wirkt. Demnach wäre die Idee der Welt oder die Weltseele die erste und höchste Kontraktion der Gottheit, die individuelle Seele eines bestimmten Menschen eine der niedrigsten und letzten. Doch darf man den Hervorgang der Stufenfolge von Ideen nicht zeitlich denken, vielmehr sind nur die höheren Ideen bei der

Hervorbringung der niederen als Ursache beteiligt. Denn Gott wirkt alles auf einmal.

Charakteristisch für Bruno ist hier besonders die Lehre, daß auch die Ideen der Einzelwesen göttlichen Ursprungs sind. Sie findet sich weiter ausgebildet in seiner Monadenlehre. Diese Doktrin geht hervor aus der Berührung zweier völlig disparater Gedankenkreise. Der eine ist gegeben in der Idee des Cusaners von der Identität des Größten und Kleinsten, der andere wird von der Atomistik geliefert. Bruno sagt einmal, daß ihn die Lehre der Atomistiker stark angezogen habe, ja daß sie ihm als die letzte Erkenntnis erschienen sei, bis er sich auf einen höheren Standpunkt erhoben habe. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß seine Schätzung der Materie auf diese Einflüsse zurückgeht. Von den specifisch atomistischen Lehren hat Bruno den Gedanken übernommen, daß die Teilung der physikalischen Körper nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden könne, und daß auch die mathematischen Körper, Flächen und Linien aus letzten unteilbaren Größen bestehen. Die letzten Elemente der geometrischen Gebilde sind Punkte, das heißt, wie Bruno lehrt, Kreise mit sehr kleinem Radius. Die letzten Elemente physikalischer Körper sind sehr kleine kugelförmig gestaltete Atome. Diese Atome lassen sich nicht innerlich mit einander verbinden oder vermischen. Sie bleiben stets von einander getrennt. Das Spiel der Veränderungen aber, die wir in der Welt sehen, wird dadurch hervorgerufen, daß sich Atome gegen einander verschieben, sich zusammenfügen oder trennen. Die Atome besitzen eine gewisse sehr kleine Ausdehnung, aber sie haben sonst keinerlei Eigenschaften, durch die sie auf die Sinne

zu wirken vermöchten. Daraus folgt, daß die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ihren Grund in einer bestimmten Zusammenfügung der Atome haben werden, daß also, wenn ein Körper etwa blau oder rot aussieht, die dieser Eigenschaft entsprechende Beschaffenheit des Körpers keine entfernte Aehnlichkeit mit dem Sinneseindruck blau oder rot haben kann. Man sieht hier Anschauungen angedeutet, die erst bei Locke zu voller Entfaltung kommen sollten. Bruno hat sie nicht weiter verfolgt. Sein Gedankenverlauf wird dadurch bestimmt, daß die Idee des Atoms zu dem Gedanken des Cusaners in Beziehung tritt, daß Gott die Einheit der Gegensätze, daß er die Identität des Größten und Kleinsten sei. Bruno führt aus, in dem Punkt sei dem Wesen nach die ganze Welt der geometrischen Gebilde enthalten, in dem Atom schlummere alle Größe und Vielheit, das Größte, ja das Ganze sei aus ihm aufgebaut. Darin zeige sich, daß der Punkt wie das Atom das all-eine Wesen spiegelt, das in dem All zu voller Entfaltung kommt. Der Punkt und das Atom seien also im Grunde zugleich das Kleinste und das Größte. Daraus aber folge, daß sie wesenseins sind mit der Gottheit. So sind denn die letzten Bestandteile der physikalischen und mathematischen Körper begriffen als Monaden oder, wie Bruno sonst sagt, als besondere Kontraktionen des göttlichen Wesens.

Neben die körperlichen Atome treten nun entsprechend dem Gesamtcharakter von Brunos System Seelenkräfte, die die Bewegung der Atome hervorbringen. Von ihnen ist die Rede vorzüglich bei den Leibern der lebendigen Wesen. In diesen wohnt, vergleichbar einem Mittelpunkt, um den sich die Masse des Stoffes anhäuft, die Seele.

Auch sie wird als eine besondere Kontraktion des göttlichen Wesens gedacht. Von ihr aus verbreitet sich die Lebenskraft über die Masse des Leibes. Sie baut den Körper auf, schafft in ihm Ordnung, Leben und Bewegung und verbindet seine Glieder zur Einheit; und zwar wohnt in jedem einzelnen Menschen, in jedem einzelnen Tier, in jeder einzelnen Pflanze eine individuell verschiedene Seele, ein eigenes nur in diesem Organismus zur Erscheinung kommendes Wesen. Denn nicht ein Lebewesen gleicht einem anderen völlig.

Die Seele waltet über allen Verrichtungen des Körpers bis zu dem Moment, wo den Körper das Leben verläßt; dann ziehen sich die Seelenkräfte in das Centrum zurück, von dem sie ausgegangen sind. Die Seele verläßt den toten Körper, geht in einen anderen über und entfaltet dort von neuem ihre Kräfte. Denn die Seele ist wie der Punkt und das Atom ein unzerstörbares, ewiges Wesen, eine individuelle Substanz. Die Seele jedes Menschen also und jedes Tieres, die Seele auch, die in einem Baum schlummert, ist ein letzter unzerstörbarer Teil der Wirklichkeit.

Aber unserem Denker gelten auch die Gestirne als beseelt, ja, man kann weiter greifend sagen, daß er überall, wo sich Einheit in der Mannigfaltigkeit offenbart, eine ordnende Seele, eine Monade als Trägerin der Einheit annimmt. So ist ihm die Sonne und jeder Planet, so das ganze Sonnensystem der Schauplatz des Lebens einer individuellen Substanz, einer Monade. Aber jede Monade ist nur eine besondere Kontraktion der Gottheit, in allen Wesen ist also Gott der tiefste Grund. Er ist die Wesenheit aller Wesen oder, da er in dem ganzen Weltall als

ordnendes und leitendes Prinzip waltet, die höchste der Monaden. Der alte Gedanke der Mystik und des Neuplatonismus, daß Gott aller Wesen innerster Kern sei, ist hier zu einem großen Lehrsystem ausgestaltet. Die ganze Welt erscheint als eine Stufenfolge von Wesen, in der alle, die höchsten sowohl wie die niedrigsten, eigentümliche Ausprägungen des göttlichen Wesens sind.

So scheint der Dualismus zwischen Form und Stoff, zwischen gestaltender Idee und widerstrebender Masse überwunden, aber dennoch geht er durch diese Lehre so gut hindurch wie durch die Spekulationen über die Weltseele und den Urstoff. Denn die Körperatome verhalten sich bei allem Geschehen durchaus leidend; alle Bewegung aber und alle Gestaltung wird gewirkt von den Seelenkräften, die in dem Stoffe wohnen.

Doch Bruno benutzt seine Monadenlehre nicht nur, um die Einheit der Welt darzuthun. Er gründet auf sie vielmehr die Lehre von der unvergleichlichen Schönheit der Welt. Die Schönheit, sagt er, kommt nicht aus dem Stoff, sondern aus der Seele, die den Stoff ordnet und belebt. Wohl ist die Verbindung der Gegensätze zur Einheit, die Mannigfaltigkeit der Gliederung und ihre harmonische Vereinigung zu einem Ganzen notwendig, um etwas Schönes hervorzubringen, ja es kann da ganz und gar keine Schönheit sein, wo Einförmigkeit und tote Gleichmäßigkeit herrscht; aber schön wird diese Vereinigung des Mannigfaltigen doch nur, weil sich in all der zusammenstimmenden Verschiedenheit eine ordnende und belebende Seele ausspricht; und zwar ist die Schönheit um so größer, je klarer die belebende Seele aus dem Ganzen hervorleuchtet. Deshalb ist das Weltall

selbst von unvergleichlich herrlicher Schönheit, denn alle seine Glieder sind durchflutet von dem all-einen Leben der Gottheit, deren Reichtum und Fülle sich ausspricht in der wunderbaren Mannigfaltigkeit der Lebensformen, die immer aufs neue hervorzurufen, die schaffende Vernunft nicht müde wird.

An dieser Schönheit des Universums nimmt auch das Kleinste und Niedrigste teil, denn nichts ist so gering, daß es nicht dazu beitrüge, das Bedeutende zu vollkommener Erscheinung zu bringen. Diese Schönheit des Universums stören auch Übel und Mängel nicht. Denn nichts ist für irgend jemand ein Übel, das nicht für einen andern etwas Gutes im Gefolge hätte. Wer also nur den Blick auf das Ganze gerichtet hat, der wird erkennen, daß das Böse und der Mangel nur am Einzelnen haftet, daß es aber der Herrlichkeit und Vollkommenheit des Weltganzen keinen Abbruch thut. Denn die Verschiedenheit und die Gegensätzlichkeit der Dinge sind gleichsam Disharmonien, die die Natur wie ein Musikmeister zu der herrlichsten Harmonie hindurchführt, die wir kennen. So bringt die Willensfreiheit der Menschen die Sünde in die Welt, erhebt aber zugleich den Menschen aus einem halbtierischen Zustand zu göttlicher Würde und macht es ihm dadurch erst möglich zur Vollkommenheit aufzusteigen.

Von solchen Ideen ist die ganze Gedankenwelt Brunos erfüllt. In ihnen tritt eine Seite seines Charakters deutlich zu Tage. Er empfindet das unveräußerliche Recht des Lebens und der Kraft. Er schätzt als echter Sohn der Renaissance in jedem Strebenden vor allem die Kraft, die sich ausleben will, und denkt weniger der moralischen

Schranken, über die der Starke und Kühne hinwegschreitet. Diese Gesinnung hängt mit den Grundlagen seines Denkens aufs innigste zusammen. Denn schließlich ist es ja doch die göttliche Weltseele selbst, die in allem Thun sich regt. Von dieser Gesinnung entstammt auch ein guter Teil der Macht, die Brunos Philosophie ausgeübt hat; aber hier zeigen sich auch ihre Schranken. Zwar, daß er das Radikalböse streicht, dem Laster und der Schlechtigkeit jede Beziehung auf das Weltwesen nimmt und Sittenlehre und sittliches Verhalten aus der Verbindung mit der Gottheit löst, wird je nach dem eigenen Standpunkt den einen als die Vorausnahme einer höheren Betrachtungsweise, den anderen als die Vernichtung der natürlichen Grundlagen aller Sittlichkeit erscheinen; aber die bloße Beiseitsetzung des Unmoralischen als einer Disharmonie, die der Harmonie des Weltganzen dient, wird weder der Rolle gerecht, die das Schlechte in der Welt spielt, noch dem sittlichen Bedürfnis derer, die sich von ihm losringen wollen. So bleibt die Ethik bei Bruno unentwickelt, und das, was er als eine vorläufige Grundlegung einer Ethik im Spaccio della bestia trionfante giebt, kann nur als die Skizzierung einer Lebensauffassung gelten, die auf Grund seiner Weltanschauung erwachsen ist. Auch daß das physische Übel von Bruno nach Gebühr gewürdigt ist, wird man schwerlich zugeben. Indessen trotz dieser Schwäche hat die Idee der Harmonie des Weltganzen die gewaltigste Wirkung ausgeübt. Sie erscheint wieder bei Leibniz, der sie unserem Denker entlehnt hat. Sie geht durch Goethes Denken und Dichten hindurch, und sie wirkt fort bis auf unsere Tage trotz der gewaltigen Gegenkräfte, die in der allmählich bekannter werdenden Weltwirklichkeit liegen.

* * *

Die Ideen der Einzelwesen werden bei Bruno begriffen als Kontraktionen des all-einen Wesens. So wird eine Vermittlung geschaffen zwischen dem allumfassenden einheitlichen Wesen der Gottheit und dem in eine unendliche Fülle verschiedenartiger Einzeldinge auseinanderfallenden Universum. Aber über die Art, wie aus dem gestaltlosen Grund des Weltalls die mannigfachen Bildungen hervorgehen oder sich aus ihm ableiten lassen, finden wir bei Bruno keinen Aufschluß. Auch die Frage, was denn die Gottheit veranlasse, mit ihrem Wesen in die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge aus einander zu treten, bleibt unerörtert. Wir erfahren nur, daß die Weltseele, die erste und höchste Kontraktion des göttlichen Wesens, rastlos bestrebt ist, die Fülle der Ideen in der Welt der Dinge zu verwirklichen. Wir hören auch, daß die Schönheit nur zur Erscheinung kommen könne in einer vielgestaltigen, mannigfach gegliederten Welt. Im übrigen aber nimmt Bruno die Darstellung der Gottheit im Endlichen als eine Thatsache hin, die wir ebensowenig zu begreifen vermögen wie das unendliche einheitliche Wesen der Gottheit selbst. Aber daß die Welt, dies Abbild der unwandelbaren Güte, ein Schauplatz beständiger Wandlungen ist, versucht Bruno zu erklären.

Er nimmt da, wie viele vor und manche nach ihm seine Zuflucht zu einem Unvermögen des Stoffes oder genauer zu einem inneren Gegensatz zwischen seiner Gottesidee und der Natur des Stoffes. Gott ist alle Dinge zugleich, alle Gegensätze sind in ihm zu einer unterschiedslosen Einheit verbunden. Der Stoff dagegen hat in jedem Augenblick nur ein bestimmtes Dasein und kann verschiedenes Wesen nur nach einander annehmen. Aus diesem Gegensatz

entspringt bei Bruno der Wandel der Dinge. Der Stoff gelangt, indem er ein bestimmtes Dasein annimmt, nicht zu aller Wirklichkeit, die in ihm möglich ist; das Allwesen kommt infolgedessen in keinem Augenblick zu voller Verwirklichung. So entsteht ein Drang zu weiteren Bildungen, damit in dem unendlichen Ablauf der Wandlungen in unendlicher Zeit das all-eine Wesen der Gottheit vollständig dargestellt werde.

Von demselben Gesichtspunkt aus begreift sich auch das mannigfache Thun und Treiben der Menschen. Doch wirkt noch ein anderer Gedanke mit. Bruno hat mit vielen seiner Zeitgenossen die grundlegende Lehre der Astrologie angenommen, die Lehre nämlich, daß der Gang der Dinge auf der Erde in seinem Gesamtcharakter abhängig sei von der Stellung der Gestirne. Er zieht nun heran, daß je nach Ablauf eines Weltjahres, d. h. eines Zeitraumes von 25 920 Jahren, dieselbe Konstellation sich wiederholen müsse und folgert daraus, daß dem periodischen Wandel am Sternenhimmel ein entsprechender Umschwung auf Erden folgen müsse.

Die Zeit, in der er lebt, erscheint ihm als eine der schlechtesten. Vor allem klagt er, daß die rechte Gotteserkenntnis bei dem Menschen geschwunden sei, daß an Stelle des rechten Glaubens elende Fabeln getreten seien, daß die brüderliche Eintracht verdrängt worden sei durch wilden Haß, der die verschiedenen Bekenntnisse zu blutigem Vernichtungskampf treibe. Dagegen sucht er nach Art der Renaissance die wahre Religion des Geistes bei den Ägyptern, den Persern und Griechen. Bei ihnen glaubt er die neuplatonische Gottesidee und die Lehre Plotins wiederzufinden, die die Welt von göttlicher

Schönheit durchleuchtet denkt. Darum preist er die seligen Zeiten jener Völker und spricht die Hoffnung aus, daß im Umschwung der Gestirne die Wiederkehr einer goldenen Zeit sich anbahnt.

Den beständigen Wandel auf Erden führt er darauf zurück, daß die Menschen bald mehr nach den höheren, bald mehr nach den niederen Gütern trachten. Wenden sie sich dem höchsten Gute, der Gottheit zu, so erheben sie sich zu einem vollkommenen Zustande, hängen sie den niedrigsten, den materiellen Gütern nach, so sinken sie zu einem weniger vollkommenen Dasein herab. Der Vollkommenheit des Universums aber thun diese Schwankungen, wie wir wissen, nach Brunos Lehre keinen Eintrag, denn sie besteht ja gerade darin, daß sich das Wesen der Gottheit auf die mannigfachste Weise ausspricht.

Demselben Gedankengang begegnen wir bei der Betrachtung des Lebens des Einzelnen. Hier verbindet er sich mit einer feinen Bemerkung über das Seelenleben. Es wohnt, lehrt Bruno, in den Seelen der Menschen ein doppelter Trieb, ein Trieb, der sie hinaufzieht zur Gottheit, und ein anderer, der sie hinabzieht zu den niederen Gütern der Zeugung und Incarnation, und durch einen ewigen Schicksalsbeschluß, der tiefer in die Seelen der Menschen hineinreicht als selbst ihre Freiheit, gewinnt in periodischem Wandel der Hang zu den niederen Gütern Gewalt über die Seele des Menschen. Er verstrickt sie dann in die Sorgen, Nöte und Begehrungen des leiblichen Lebens; nach einer gewissen Zeit aber streben sie zurück zu ihrem ewigen Hort, um sich dann wieder von ihm abzuwenden und

von neuem zu ihm zurückzustreben. Auch hier fügt dann Bruno wieder den Gedanken an, daß in diesem Auf und Nieder zwar die Seele von einem vollkommeneren Zustande zu einem weniger vollkommenen hin und her schwanke, daß aber die Vollkommenheit des Alls unter diesen Änderungen nicht leide.

Man kann die Entsündigung der Welt, die Lehre, daß im Grunde alles Streben gut ist, kaum entschiedener aussprechen, als hier geschieht, und diese Lehre ist mit den Grundanschauungen Brunos völlig im Einklang; aber die Idee eines periodischen Wandels ist ohne Beziehung zu den Grundlagen seiner Philosophie. Noch mißlicher steht es, wenn Giordano dem Menschen Freiheit des Willens beilegt.

Nach den Grundanschauungen unseres Philosophen erscheint jedes Individuum in seinem Wesen, seinem Thun und seinem Geschick völlig bestimmt durch das Wesen und Wirken des all-einen Gottes, völlig abhängig von dem einen freien und doch aus innerer Notwendigkeit fließenden Ratschluß, durch den Gott Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zugleich geordnet hat. Aber nichtsdestoweniger nimmt Bruno für den Menschen die Freiheit des Willens, das Recht und die Kraft freier Selbstbestimmung in Anspruch. Ja er begründet gerade auf dies Vermögen die Würde des Menschen. Ehe die Menschen den Gebrauch der Freiheit erlangt hätten, das heißt also vor dem Sündenfall, hätten sie den Tieren gleich, ein gegen gut und schlecht indifferentes Leben geführt. Erst die Freiheit zum Guten und Bösen habe ihnen die Verantwortlichkeit für ihr Thun und die Fähigkeit zu Tugend und Laster gebracht. Sie habe sie erst

über das Tier erhoben und ihnen die Möglichkeit gegeben, sich zur Gottähnlichkeit emporzuschwingen. Bruno fühlt den Zwiespalt wohl, in den er hier mit seinen Ideen von Gott und Welt gerät, aber er macht keinen Versuch, die Freiheit des Menschen mit der Notwendigkeit des Naturlaufs zu vermitteln. Er begnügt sich mit der Behauptung, für eine rechte und wahre Betrachtung der Dinge komme Freiheit und Notwendigkeit auf dasselbe hinaus.

Aber wie Bruno an der freien That des Menschen als der tiefsten Grundlage seiner persönlichen Würde festhalten will, so mag er auch das rein persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Gott, in dem jeder Gott mit seinen besonderen Wünschen und Gebeten kommt, nicht entbehren, obgleich seine Gottesanschauung die kindliche Bitte des Menschen nicht ermutigt. Giordano spricht sich darüber genauer aus an der Stelle des Spaccio, die der Lehre von der Vorsehung gewidmet ist. Merkur setzt dort der Sophia auseinander, daß Gott, indem er auch in den kleinsten Dingen zugegen sei, alles selbst wirke, daß deswegen auch alles Einzelne seiner Fürsorge sicher sei. Er tadelt dann die Sophia, weil ihr letztes Gebet, das ihre Wünsche hinauf getragen habe zu Zeus, ohne innere Wärme und ohne rechtes, festes Vertrauen auf Gottes Güte gewesen sei, und ermahnt sie schließlich, auch bei ihren unbedeutendsten Bitten der treuen Fürsorge des Allwalters sicher zu sein. Im weiteren wird dann dargelegt, daß die rechten und guten Gebete notwendig erhört werden, weil sie selbst in den von Gott beschlossenen Gesamtverlauf hineingehörten, selbst unter den Ursachen seien, die die erstrebten Ziele heraufführten. Diese Aus-

kunft, die sich eng an die Lehre des Thomas von Aquin anlehnt, bringt das Gebet in der That in einen gewissen Zusammenhang mit den Grundlehren Brunos. Aber sie nimmt ihm zugleich das, was seinen eigentlichen Wert ausmacht. Denn es ist dem Gebet wesentlich, daß es als eine freie That des Menschen gegenüber der Gottheit erscheint.

Wie dem auch sei, für Bruno ist es äußerst charakteristisch, daß er dem All-einen gegenüber die Freiheit des Menschen bestehen läßt und auf die fromme Erhebung zu Gott im Gebet nicht verzichten will.

* *
*

Wir haben im vorigen eine Reihe von Ideen kennen gelernt, mit deren Hilfe Bruno das Geschehen in der Welt erklären will, die Idee eines Zwiespalts zwischen der Natur des Stoffes und dem Wesen der Gottheit, die Idee eines periodischen Wandels der Dinge, die Idee der völligen Bedingtheit alles Geschehens durch das All-eine, das allem zu Grunde liegt, und die Idee der freien Selbstbestimmung des Menschen. Diese Ideen sind unter einander nicht in Verbindung gebracht, sie stehen lediglich neben einander. Dagegen sind die Anschauungen, die dazu dienen sollten, das Sein und Wesen der Dinge zu begreifen, die Ideen der Gottheit, des von Gott durchwirkten Universums und des von der Gottheit durchstrahlten Individuums mit einander in die engste Beziehung gesetzt. Das ist für Brunos Gedankenleben äußerst bezeichnend. Sein ganzes Interesse ist auf das unwandelbare Wesen der Dinge gerichtet, nicht auf die Vorgänge in der Welt und die Gesetze, nach denen sie von statten gehen.

Zwei entgegengesetzte Anschauungen über Zweck und Ziel des Erkennens sind im Laufe der Geschichte hervorgetreten. Die eine hat im Altertum und im Mittelalter fast allein geherrscht, die andere ist erst im siebzehnten Jahrhundert zu maßgebendem Einfluß gekommen. Die ältere knüpft an das religiöse Bedürfnis an. Sie betrachtet die Welt wesentlich als die Schöpfung Gottes, als ein mehr oder weniger vollkommenes Nachbild der unendlichen Güte und Vollkommenheit, immer aber als etwas Abgeleitetes. Der Welt kommt demnach wahres und wesenhaftes Sein im Grunde nicht zu. Das ist nur dem göttlichen Wesen eigen, das durch sich selbst ist, nicht der Welt, die nur als Werk des göttlichen Willens und der göttlichen Macht besteht. Demgemäß wird die Aufgabe des Erkennens nicht gesucht in dem Verständnis der hin und her schwankenden Wandlungen der Dinge, sondern in der Erforschung des Weltgrundes, in der Betrachtung der Gottheit. Als eine Vermittlung zwischen dem letzten Grunde der Welt und den einzelnen Dingen in ihr pflegt dann die Vorstellung von ewigen Urbildern zu treten, die in den Einzeldingen zur Erscheinung kommen. Diese Anschauung führt naturgemäß den Menschen über alle irdischen Interessen hinaus und läßt ihn in einer jenseitigen Welt, in der wandellosen Welt der Ideen, das wahrhaft Seiende suchen.

Die jüngere Anschauung vom Erkennen ist dagegen völlig diesseitig. Sie kommt zuerst auf dem Gebiete der Staatslehre bei Macchiavelli voll zum Durchbruch. Sie erringt auf dem Gebiete der Naturlehre den ersten großen Erfolg, als Galilei die Gesetze des Falles entdeckt, als er feststellt, in welcher Weise die

Geschwindigkeit des Falles mit der Zeit wächst, und wie der Weg, den ein fallender Stein zurücklegt, durch die Zeit seines Falles bestimmt ist. Zu weitgreifendem Einfluß aber ist sie erst gelangt, seit der Mensch angefangen hat, sich die Naturkräfte dienstbar zu machen, Maschinen zu bauen, die seinem Wink gehorchen und seinen Interessen dienen. Seitdem ist dem Naturerkennen immer entschiedener die Aufgabe zugewiesen worden, festzustellen, unter welchen Bedingungen bestimmte Veränderungen in der Natur vorgehen, und so für die Ausnutzung der Naturkräfte die Grundlage zu schaffen. Das Wort „Wissen ist Macht" spricht diese Anschauung von der Aufgabe des Erkennens in einer Formel aus, während die ältere Ansicht ihren Ausdruck etwa finden könnte in dem Satz, daß alle Erkenntnis Gott zum Ziel hat.

Die beiden Anschauungen, die wir hier skizziert haben, bezeichnen die äußersten Gegensätze, zwischen denen sich die Meinungen über das Erkennen bewegen, und in der Geschichte des Denkens sind mancherlei Meinungen hervorgetreten, die als Zwischenglieder gelten können. Bruno aber steht ganz unter dem Banne der Anschauung, die die wahre Erkenntnis nur in der Betrachtung der Ideen findet, die nicht auf Beherrschung der diesseitigen Welt, sondern auf Erbauung an der jenseitigen Welt ausgeht. Deshalb steht seine Erkenntnislehre auch in engem Zusammenhang mit dem Ideengefüge, durch welches er das Sein der endlichen Dinge mit dem Sein der Gottheit in Verbindung setzen will, und ist im Grunde ganz ohne Beziehung auf die bunte Mannigfaltigkeit von Ideen, mit denen er den Wandel in der Welt hat begreiflich machen wollen.

Die Grundanschauungen Brunos bieten für die Erkenntnis zwei verschiedene Ausgangspunkte dar. Einmal ist die Seele des Menschen selbst eine bestimmte Kontraktion, eine besondere Ausprägung des göttlichen Wesens und demgemäß kann der Mensch zur Erkenntnis des Weltgrundes vordringen, indem er sich ganz in das Innerste seiner Seele, in den einfachen, von keinem Wandel berührten Kern seines Wesens zurückzieht. Andrerseits sind alle Einzeldinge gewirkt und geformt von dem Göttlichen in ihnen, und daher kann der Mensch auch von der Betrachtung der Dinge zur Gotteserkenntnis gelangen. So wird Bruno notwendig zu der Lehre geführt, daß unsere Erkenntnis einen zwiefachen Ursprung habe, daß sie einmal entspringe aus dem Selbstbewußtsein und dem inneren Erlebnis, daß sie andrerseits fließe aus der Erfahrung, die die Sinne liefern. Dieser Gedanke ist später von Descartes in den Mittelpunkt seines Systems gerückt worden und hat von da ab die gesamte Philosophie ständig beeinflußt.

Bei Bruno macht sich neben ihm ein anderer Gedanke geltend, der ebenfalls auf eine Zweiteilung des Erkenntnisvermögens führt, die der eben berührten verwandt ist, sich aber nicht mit ihr deckt. Es ist der Gegensatz von Gott und Welt in Brunos Metaphysik, der sie hervorbringt. Die Welt der irdischen Dinge erscheint, wenn man sie auf ihren Erkenntniswert ansieht, als eine Verhüllung des wahrhaft Seienden, als ein schattenhaftes Abbild des all-einen Wesens und Bruno nennt sie deswegen eine Welt der Schatten (mundus umbratilis). Dagegen gilt ihm jene unterschiedslose Einheit von Geistigem und Stofflichem, von Möglichem und

Wirklichem, die in Brunos Gottesidee gedacht wird, als das Urbild alles Wirklichen, als die vorbildliche Welt (mundus archetypus). Dem entsprechend ist nun nach Brunos Lehre der Mensch mit einem zwiefachen Organ der Erkenntnis ausgerüstet. Jenes dunkle und unzutreffende Abbild des all-einen Wesens verdankt er den Sinnen und der Bearbeitung des von ihnen gelieferten Erfahrungsmaterials durch den Verstand (ratio); eine wenigstens annähernde Vorstellung von dem wahrhaft Seienden aber vermittelt ihm ein höheres Erkenntnisvermögen, die Vernunft (intellectus).

Im Anschluß an diese Gliederung des Erkenntnisvermögens finden sich bei Bruno höchst bedeutsame Gedankenbildungen, die später zu großem Einfluß gelangt sind. Daß wir das Seiende in eine Vielheit einzelner Dinge gespalten sehen, möchte nämlich unser Philosoph darauf zurückführen, daß unsere Sinne ein trügerisches Bild entwerfen, daß unsere eigene, vor allem unsere moralische Unvollkommenheit uns hindert, die Dinge in ihrem wahren Wesen zu sehen. Wir hören hier jene Lehrmeinungen anklingen, die bei Spinoza zu unbedingter Herrschaft kommen. Spinoza will alle Vielheit und alle bestimmte Gestaltung, die wir in der Welt vor uns sehen, daraus ableiten, daß unser Geist das unendliche Wesen der Gottheit in bestimmter, begrenzter und speziell gestalteter Weise auffasse. Bruno meint auch, daß die Welt der Dinge nicht das wahrhaft Wirkliche sei. Er fügt hinzu, daß der Mensch durch die Herrschaft der Begierden festgehalten werde bei dieser endlichen und umschränkten Auffassung des Allwesens. Aber seine Anschauungen stehen doch im ganzen jener spinozistischen Lehre weniger nahe,

als der neuplatonischen und mystischen Denkweise, die die Welt als ein getrübtes Abbild der Gottheit, zugleich aber als ihr Werk betrachtet. Denn jenen Gedankenansätzen zum Trotz bleibt Bruno dabei stehen, daß die Gottheit sich selbst zu den Urbildern der Dinge kontrahiert, die dem All zu Grunde liegen, und lehrt dementsprechend, daß wir uns auch von der sinnlichen Erfahrung aus dem Wesen der Gottheit zu nähern vermögen, indem wir die Stufenfolge der Kontraktionen, durch die die Ideen der Dinge aus der Gottheit hervorgegangen sind, in umgekehrter Reihe durchlaufen.

Wie verhalten sich nun die Vernunfterkenntnis und die Erkenntnis durch die Sinne zu einander? Bruno stellt sie oft gegenüber. Die sinnliche Erkenntnis vergleicht er mit einem Auge, das die Dinge außer ihm wahrnimmt, sich selbst aber nicht, die mentale Erkenntnis dagegen mit einem Auge, das die Dinge außer ihm so sieht, daß es sich selbst sieht oder daß es in sich selbst alles sieht. Bei der Erkenntnis durch die Sinne bleiben also das Subjekt und das Objekt des Erkennens streng geschieden, durch die mentale Erkenntnis dagegen wird ihre Identität wahrgenommen. Ein anderes kommt hinzu. Die sinnliche Erkenntnis schreitet von den einzelnen sinnlichen Eindrücken durch das Denken schrittweise fort zu der Erfassung der Ideen und zur Ergreifung der Einheit des Weltalls, die Vernunft dagegen erfaßt den Zusammenhang aller Dinge mit einem Blick und auf einmal.

Das mentale Erkennen hat danach im Grunde nur die Funktion, die höchste Erkenntnis, zu der das diskursive Denken aufzusteigen vermag, auf intuitivem Wege zu vermitteln, den Menschen dazu zu führen,

daß er die innere Einheit des Alls und des Ichs unmittelbar anschaut, daß er das Göttliche im Inneren des Menschen und im unendlichen All als eins ergreift. Es hebt damit den Menschen über sich selbst hinaus, es versetzt ihn in den höchsten Zustand, dessen er fähig ist, in die Ekstase. In ihr schwindet das Ichbewußtsein dahin, und das Wesen, das von ihr ergriffen ist, fühlt sich gänzlich eins mit dem Leben des Alls. Aber dieser Zustand kann bei dem Menschen nicht lange währen, er wird auch nur einzelnen Menschen durch unmittelbare göttliche Erleuchtung zu teil. Die anderen sind auf den Weg der sinnlichen Erkenntnis gewiesen.

Hier fügt sich die Idee einer göttlichen Offenbarung in die Philosophie Giordanos ein. Aber sie trägt ganz andere Züge, als die kirchliche Offenbarungsidee. Bruno denkt die Erleuchtung mehr als ein Erlebnis, denn als eine Vermittlung irgend welcher Kenntnis. Er hat daher, wenn er von gottbegnadeten Männern spricht, nicht vorzüglich die Männer der Kirche im Auge, sondern die Träger der neuplatonischen Gottesidee oder Männer, die ihm als solche erscheinen. Er erhebt daher auch nicht den Anspruch, daß sich die Erkenntnis durch die Sinne irgendwie der Autorität geoffenbarter Wahrheit unterordne. Im Gegenteil lehnt er jede derartige Forderung mit der größten Entschiedenheit ab. Wir haben, betont er, lediglich zu forschen und keinen Gedanken als wahr anzuerkennen, der mit den Thatsachen, die uns die Sinne lehren und den Schlüssen, zu denen der Verstand uns führt, nicht vollkommen übereinstimmt. Die alte Lehre der Renaissance, daß Gott sich in der Schrift sowohl wie in der Natur offenbare, geht hier über in den Gedanken,

daß die überall sich gleich bleibende Natur die sicherste Grundlage alles Erkennens sei, daß daher die Offenbarung nur soweit Glauben verdiene, wie sie durch die natürliche Erkenntnis bestätigt wird. Die übernatürliche Erleuchtung erscheint danach als ein Erlebnis, das bei der höchsten Wichtigkeit für den einzelnen ohne Belang ist für die Erkenntnis der Menschheit im ganzen. Für die hat Geltung nur die Erkenntnis, die auf Grund der sinnlichen Erfahrung durch den Verstand erarbeitet wird. Überwältigend tritt uns hier die Größe Brunos entgegen. Denn so frei wie er hat niemand in seiner Zeit und selten einer nach ihm der geoffenbarten Lehre und ihrem Herrschaftsanspruch gegenüber gestanden.

Dieselbe Freiheit des Geistes spricht sich aus, wenn Bruno seine Lehre als Philosophie von der Theologie trennt. Auch die vollkommenste Intuition, führt er aus, kann dem Menschen vermöge seiner eigenen Geringfügigkeit und Schwäche nur einen dürftigen Abglanz der göttlichen Herrlichkeit zeigen. Gott, wie er an sich ist, ist für den Menschen unerkennbar. Er kann ihn nur erkennen in seinen Werken. Nicht der überweltliche, jenseitige Gott ist der Gegenstand menschlichen Erkennens, sondern der Gott, der sich in der Natur offenbart. Nicht den gestaltlosen Urgrund alles Seins, sondern die gestaltende Weltseele vermag der Mensch zu begreifen. Der absolut jenseitige Gott ist Gegenstand der Theologie, der in der Welt wirkende Gott ist das Thema der Philosophie. Bruno will nur eine Philosophie, nicht eine Theologie geben. Auch das nötigt ihn, von der Welt der Dinge und der Erfahrung durch die Sinne auszugehen.

Die Erkenntnis der Sinne ist für Bruno wie später für Locke der Ausgangspunkt der Philosophie. Er weist die Behauptung zurück, daß die Sinne eine durchaus trügerische Quelle der Erkenntnis seien. Freilich zeigten sie uns nicht einfach, wie die Dinge an sich sind. Das beweise deutlicher als alles andere die Lehre des Copernikus. Denn ihr widerstrebe nichts so sehr als der Eindruck, den die Sinne liefern, und doch fließe die Einsicht in die herrliche Ordnung, die jene Lehre ausspricht, aus der zweckmäßigen Verwertung des Materials, das die Sinne dargeboten haben. Bruno stellt darum der alten Meinung, daß die Sinne trügen, eine neue entgegen. Die Sinne, sagt er, ergreifen nicht das wahrhaft Seiende, sie sehen es als Spiegelung, als Abbild, als Rätsel. Man kann daher auf Grund von Betrachtungen der Sinne zu falschen Schlüssen gelangen, aber wenn der Geist den Erfahrungsbestand recht bearbeitet, so wird das Bild entschleiert und wahre Erkenntnis gewonnen.

Aber welcher Art ist diese Erkenntnis, und wie wird sie gewonnen? Wir wissen bereits, der Erkenntnistrieb Giordanos ist nicht auf das Geschehen in der Welt, sondern auf das Wesen der Dinge gerichtet. Das aber ist die Idee, die schöpferische, gestaltende Kraft, die in ihnen wohnt. Zu diesen Ideen will Bruno hindurchdringen und damit die in den Dingen verborgene Wahrheit erfassen. Er hat dabei die drei Stufen zu durchlaufen, in denen die Ideen der Dinge vorhanden sind. Sie existieren, lehrt Bruno, ganz nach Art des Thomas von Aquin, als die ewigen Ursachen der Dinge im Geist Gottes, weiter als verwirklichte Urbilder in den natürlichen Dingen und endlich als Vorstellungsbilder von solchen Urbildern im

Geist des Menschen. Zu diesen gelangt der Mensch auf Grund der Beobachtungen der Sinne und einer ersten Bearbeitung des Erfahrungsmaterials durch den Verstand. Setzt er dann seine Beobachtungen fort und zieht weitere Schlüsse, so kann er allmählich die Idee, wie sie in den Dingen verwirklicht ist, ergreifen und schließlich zu einer Erfassung der ewigen Urbilder der Dinge aufsteigen.

Welcher Art nun diese Ideen sein mögen, darüber finden sich bei Bruno recht schwierige und zugleich für sein Denken äußerst bezeichnende Erörterungen. Als Ziel des Erkennens gilt es ihm nicht, die einzelnen Dinge, die Tiere und Pflanzen als Glieder einer Gattung oder Art zu bestimmen. Das führt, sagt er, auf Allgemeinbegriffe, die rein logischer Natur sind und keine Kraft besitzen, die Dinge zu formen. Er aber will die Archetypen der Dinge ergreifen, die von der Gottheit ausgehend als vorbildliche Idee und wirkende Kraft in dem Wesen der Dinge gegenwärtig sind. Hier kommt der Faustische Drang, der in Giordano lebt, zu entschiedenstem Ausdruck. Hier verstehen wir auch, wie Bruno mit so vielen seiner Zeitgenossen an die Magie glauben konnte. Mußte doch ein Mensch, der die ewig wirkenden Kräfte sich zu eigen machte, durch die die Gottheit in den Dingen gegenwärtig ist, selbst zur Macht über die Dinge gelangen.

Aber nicht nur nach dieser Richtung sind die erkenntnistheoretischen Gedankenbildungen Brunos von Interesse, sie besitzen auch eine Beziehung zu ganz andersartigen Geistesströmungen. Als Vorbild nämlich für die idealen Anschauungsbilder, die Bruno erstrebt, dienen ihm die Figuren der Geometrie, zum Beispiel der mathematische Kreis, der nichts Empirisches mehr an sich hat und doch

über den bloßen Begriff hinausgeht. Dieser ideale Kreis ist bei der Schaffung eines empirischen Kreises als wirkende Ursache gegenwärtig; aber alle wirklichen Kreise entsprechen doch nur annäherungsweise jenem idealen Vorbild, und die Idee des Kreises kommt also in den einzelnen Kreisen nur unvollkommen zur Erscheinung. Bruno möchte nun für das Wesen der Dinge ebensolche idealen Anschauungsbilder gewinnen, wie sie die Mathematik für die verschiedenen Figuren besitzt. So sehen wir auch bei Bruno jene Ahnung auftauchen, die durch die Anfänge der neueren Philosophie hindurchgeht, jenen Gedanken, daß die Mathematik vorbildlich sein müsse für unser Denken über die Dinge. Er hat weiter gewirkt auf Descartes und Spinoza, und vielleicht ist auch der geniale Mann, der uns gelehrt hat, physikalische Bewegungen auf mathematische Formeln zu bringen, Galilei, nicht unberührt geblieben von dem ringenden Geiste Brunos.

Wir meinen jetzt, daß der menschliche Geist für ideale Anschauungsbilder von dem Wesen der Dinge kein Organ hat. Das aber, was in dem jetzigen Bestande des Wissens dem Ziel Giordanos am nächsten kommt, sind vielleicht die Formeln, mit denen die Chemie die Zusammensetzung eines Körpers wiedergiebt, oder die Differentialgleichungen, mit denen die Mathematik die Bewegungsweise eines Körpersystems ausdrückt. Doch diesen Formeln fehlt gerade das, was unserem Denken seine Idealbilder wertvoll macht. Diese Formeln geben nur ein Bild von dem, was geschieht, sie sind nicht lebendige, gestaltende Kräfte, sie gewinnen deswegen auch keine Beziehung zu unserem Gefühlsleben, sie entzücken und begeistern uns nicht. Die Ideen aber, die Bruno erstrebt, sind die

Urbilder der Dinge, die ihnen Form und Gestalt, Leben und Wesen geben. Sie sprechen als etwas Lebendiges und Verwandtes unmittelbar zur Seele, erfreuen und erheben sie. Sie lassen, indem sie aus den Dingen hervorleuchten, den Geist des Menschen die Schönheit der Dinge inne werden.

So führt das Ringen nach der Erfassung der Ideen zu einer Erbauung an dem Göttlichen, das die einzelnen Dinge durchstrahlt. Aber von den Ideen einzelner Dinge steigt der Mensch auf zu immer höheren und allgemeineren Ideen, bis er den ganzen unendlichen Kosmos als ein einziges ungeheures Wesen erfaßt und von dem Leben berührt wird, das gestaltend in ihm waltet. Dann wird er inne der einen unendlichen Schönheit, die in allem ist, und erreicht damit von der Sinneserfahrung aus den Gipfel Brunonischer Erkenntnis.

Dies Erlebnis ist das Ziel aller Mühen. Damit stimmt trefflich zusammen, daß für Bruno die einzelne Erkenntnis keinen eigenen Wert hat, sondern nur dem einen Zwecke dient, die höchste Erkenntnis vorzubereiten. An dem kopernikanischen Weltsystem ist ihm die nüchterne Thatsache, daß die Planeten sich im Kreise um die Sonne bewegen, nicht das Wesentliche. Sie dient ihm vielmehr nur als Beweis, daß eine harmonische Ordnung das Universum durchdringt, daß die Welt der Leib eines göttlichen Wesens ist. Die Mathematik schätzt er nicht als das gewaltige Rüstzeug, welches den Menschengeist in den Stand gesetzt hat, dem Sinnenschein zum Trotz den wahren Zusammenhang der Planetenbewegungen zu erkennen, sondern er entnimmt ihr Beispiele für das Zusammenfallen des Größten und Kleinsten, für die Coincidenz

der Gegensätze in Gott. Ja, wenn er im Flug seiner Phantasie sich zu dem Gedanken erhebt, daß eine Anziehungskraft von der Erde oder einem anderen Himmelskörper bis ins Unendliche reichen möchte, so hält er diesen Gedanken nicht fest als ein Element, das dazu dienen könnte, den wirklichen Zusammenhang der Welt der Gestirne zu fassen, sondern er benutzt ihn nur, um an die Bemerkung, daß die Anziehungskraft im Mittelpunkt des anziehenden Körpers und in unendlicher Weite gleich null sein müsse, wieder die Betrachtung zu knüpfen, daß das Größte und das Kleinste mit einander zusammenfallen. So wendet Bruno die Gedanken immer wieder von den Dingen weg und auf Gott hin.

Aber die Gottheit ist im Grunde unerkennbar. Das ist der Gedanke, der als gewaltiger Schlußstein sich in Brunos Philosophie einfügt und ihr zusammen mit dem heißen Sehnen nach reiner Gotteserkenntnis erst den Charakter einer Weltanschauung giebt, die dem begeisterten Streben nach unerreichbar hohen Zielen ihr Dasein verdankt. Wir können Gott erfassen mit dem Geiste oder mit dem Herzen. Der Geist vermag Gott nicht in seinem Wesen zu ergreifen. Das folgt aus der überkommenen Erkenntnistheorie. Nach ihr ist jede Vorstellung das Produkt des vorgestellten Gegenstandes und des geistigen Wesens des Vorstellenden. Es hat also jede Vorstellung teil an dem Wesen dessen, der sie bildet. Den verschiedenen Wesen aber kommt ein verschiedenes Sein zu, den geistigen Wesen ein freieres, den körperlichen Wesen ein eingeschränkteres. Jeder Geist kann nun zu einer adäquaten Vorstellung von Dingen gelangen, die ein stärker eingeschränktes Sein besitzen als er selbst, nicht aber kann er

zu einer reinen Vorstellung von einer höheren allgemeineren Wesenheit gelangen, denn seiner Vorstellung haften immer die Schranken an, die seinem Wesen eigen sind. Da nun Gott das höchste und allgemeinste Sein ist, so ist er für einen endlichen Geist nicht zu begreifen. Aber auch mit dem Herzen vermögen wir uns nicht wirklich zu Gott zu erheben. Die Betrachtung des göttlichen Wesens erregt unsere heiße Liebe zu Gott. Die Liebe aber wandelt den Liebenden um in ein Wesen, das dem Geliebten ähnlicher wird. So führt die Liebe zu Gott zur Verähnlichung mit Gott und dadurch zu einer Erkenntnis göttlichen Wesens. Doch die vollständige Verwandlung in ein Gotteswesen kann dem Menschen in dieser Endlichkeit nicht zu teil werden. Darum kann er auch auf diesem Wege nicht zu vollkommener Gotteserkenntnis gelangen.

Das letzte Ziel alles Strebens nach Erkenntnis ist also unerreichbar; aber trotzdem weist Bruno den Gedanken weit weg, daß das Streben sebst nutzlos sei. Thöricht sei es, zu fordern, daß das Unendliche von dem Endlichen wirklich erreicht werde, man müsse sich vielmehr daran genügen lassen, daß das Endliche durch die Betrachtung des Unendlichen hinausgehoben werde aus den Schranken, die es umfangen und emporgeführt werde zu freierem, reinerem Sein. Ja, der Gedanke der Unerkennbarkeit Gottes selbst wird für Giordano zum Gegenstand enthusiastischer Betrachtung. Er schwelgt in irrationalen Sätzen, die durch die Unvollziehbarkeit der Ideen, die sie aussprechen, die Unfähigkeit unseres Geistes, das Allwesen zu fassen, zum Ausdruck bringen sollen und die in ihrer Häufung ein Bild von dem Gemütszustand dessen geben, der in dem

Aufblick zu dem unerreichbaren Ideal den höchsten Inhalt des Lebens ergreift. So heißt es bei Bruno einmal: „Gott ist so Formprinzip, daß er nicht Formprinzip ist, so Seele, daß er nicht Seele ist, so Materie, daß er nicht Materie ist.“ Oder Bruno schreibt von Gott, er sei überall und nirgends, er diene allem als tiefste Grundlage und herrsche über alles, er sei, wenn man das All nehme, nicht mit eingeschlossen und doch wieder dem All nicht fremd, er sei alles im höchsten Sinn und in der Zusammenfassung und nichts Einzelnes, Bestimmtes, Begrenztes.

* * *

Ueberblicken wir den gesamten Aufbau der theoretischen Philosophie Brunos, so überrascht uns eine Fülle von Gedanken, die bei ihm anklingen und später zu großem Einfluß gelangt sind. Der Stoff wird als Grundlage der wirklichen Welt der Dinge geschätzt. Die verschiedenen Stoffe gehen hervor aus einem einheitlichen Urstoff. Sie bestehen aus Atomen, die auf die menschlichen Sinneswerkzeuge nicht wirken; die Sinnesqualitäten entbehren daher an sich der objektiven Wirklichkeit, sie sind durch die Natur des betrachtenden Geistes bedingt. Auch die Vielgestaltigkeit der Welt der Dinge scheint in der Natur der menschlichen Erkenntnis begründet zu sein. Das Erkennen ruht auf den Erfahrungen durch die Sinne, aber es kommt erst zu stande durch die Arbeit des Verstandes. Als Vorbild aller Erkenntnis endlich gilt die Mathematik. Aber trotz dieser verwirrenden Menge von einzelnen Motiven, die in der Philosophie Brunos mittönen, dringt mächtig ein Grundthema durch alle seine Lehren. Das ist die Lehre von dem all-einen Wesen, das

allem Einzelnen als Kern seines Wesens zu Grunde liegt, mit seiner Fülle und seinem Reichtum sich ausbreitet durch das unendliche Universum und in der unendlichen Mannigfaltigkeit zahlloser Welten, doch den eigenen Inhalt nicht zu erschöpfen vermag. Mit dieser Lehre verbindet sich dann der Gedanke, daß das Eine, was in allem ist, aus allem hervorleuchtet, so daß alles Einzelne und das ganze Universum wiederstrahlt von göttlicher Schönheit und unvergleichlicher Harmonie. Daran aber schließt sich weiter die Meinung, daß der Mensch durch sein Erkenntnisvermögen aufsteigen soll zur Erfassung jenes all-einen Wesens und daß er dabei notwendig dazu gelangt, die ewige Schönheit zu gewahren, die in allem ist. Der letzte Gedanke leitet von der Weltanschauung Brunos über zu seiner Lebensauffassung. Es liegt uns daher nahe, jetzt den Lebensgang unseres Philosophen zu verfolgen und an diesem Leitfaden die Gesinnungen zu studieren, die in ihm lebendig waren.

Brunos Lebensgang und Lebensauffassung.

Über die äußeren Lebensschicksale Brunos waren wir lange Zeit fast ausschließlich unterrichtet durch einen Brief des Convertiten Caspar Schopp, der zur Zeit der Hinrichtung Brunos in Rom war. Genaueres haben wir erst erfahren, als in den Jahren 1868—1880 der italienische Forscher Domenico Berti Dokumente der Inquisition herausgab, die sich auf unsern Denker beziehen. Auf Grund dieser Urkunden und der sonst bekannt gewordenen Thatsachen hat dann Sigwart in Tübingen ein Bild von dem äußeren Lebensgang unsres Helden gegeben. Diese mit peinlicher Sorgfalt gearbeitete Skizze liegt den größeren Arbeiten zu Grunde, die Sigwart, Brunnhofer und Carrière unserm Denker gewidmet haben. Über das Innenleben unseres Helden erfahren wir aber aus all diesen Urkunden wenig. Die hauptsächliche Quelle hierfür sind seine eigenen Schriften. Es kommen da vorzüglich zwei in Betracht. Die eine führt den Titel Spaccio della bestia trionfante — die Vertreibung der triumphierenden Bestie — die andere ist betitelt — Degli eroici furori — von der heldenhaften Schwärmerei. Beide bestehen aus einer Reihe von Dialogen, bei beiden giebt der Titel kaum eine zutreffende Vorstellung von dem Thema, das in ihnen abgehandelt wird. Darum

sei bemerkt, daß die erste Schrift die Lebensauffassung Brunos in allgemeinen Zügen wiedergiebt, während die zweite sein persönliches Lebensideal zur Darstellung bringt.

Uns interessiert zunächst die erste der beiden Schriften. Schon der wunderliche Zwiespalt zwischen dem angegebenen Inhalt des Werkes und seinem Titel läßt erkennen, daß in ihm die Meinungen Brunos in phantastisch-poetischem Gewande erscheinen. Die zu Grunde liegende Idee ist großartig und seltsam genug. Die Sprache erinnert durch den mächtigen Fluß der Worte, durch die üppige Ausführung im Einzelnen, durch den Reichtum an Bildern, durch die derbe Realistik, die oft bei den feierlichsten Erörterungen hervorbricht, durch die spielende Leichtigkeit, mit der die höchsten und letzten Probleme zum Gegenstand übermütiger Witze gemacht werden, durch die herrliche Freiheit des Geistes, die überall durchleuchtet, an Lucian und Rabelais. Gleich der Eingang zeigt alle diese Eigenschaften in wunderbarer Mischung. Zeus und die anderen Götter haben am Jahrestag des Sieges über die Giganten ein Festmahl gehalten. Eben wollen sie alle, wie das von früher her Brauch ist, zum Tanz gehen, da spricht Zeus zu ihnen. Er klagt, daß er sich selbst gealtert fühle, meint, daß auch Juno aufgehört habe, eifersüchtig zu sein, daß Vulkan den Hammer nicht mehr mit alter Kraft zu schwingen vermöge, und daß auch bei der Venus sich die Runzeln zu zeigen begönnen. Es sei deswegen Zeit für die himmlischen Götter, ein neues Leben anzufangen, das den Jahren, in die sie gekommen sind, mehr entspreche. Er fordere sie darum auf, sich mit ihm über eine vollständige Änderung in ihrem Wesen zu beraten. Mit dieser Ansprache findet Zeus nicht sogleich Anklang.

Momus erhebt sich und meint, es sei doch ganz verfehlt, dergleichen große Dinge unmittelbar nach einer guten Mahlzeit zu verhandeln, Zeus sei auf diese wunderliche Idee wohl nur verfallen, weil sein Mundschenk ihm allzu viel des süßen Nektars gespendet habe. Doch Zeus würdigt ihn keiner Erwiderung, er besteigt seinen Ehrensitz, entschuldigt sich nun bei den versammelten Göttern, daß er nach dem Festmahl sie plötzlich mit der Ankündigung einer ernsten Ratsversammlung überfallen habe; vor der Mahlzeit habe er davon nichts verlauten lassen, weil man unangenehme Nachrichten nicht vor Tische bringen solle; den heutigen Festtag aber habe er gewählt, weil er sicher sein konnte, daß an ihm alle Götter zur Stelle sein würden, was bei Einberufung einer Versammlung lediglich zum Zwecke von Beratungen nicht hätte erwartet werden dürfen. Andererseits aber habe er gehofft, daß die Erinnerung an den großen Sieg, der heute gefeiert werde, auch die anderen Götter seinem Vorhaben geneigter machen werde. Nach dieser Einleitung klagt dann Zeus, daß das Ansehn der Götter heutzutage so ganz darnieder liege, er forscht nach der Ursache dieses betrübenden Faktums und findet sie in dem eigenen Verhalten der Götter. Denn nach der Gigantenschlacht haben sie ihre hohe Aufgabe, die Tugend und Gerechtigkeit auf Erden zu fördern, so ganz vergessen, sie haben sich in allerlei unwürdige Händel eingelassen und noch dazu die Erinnerungszeichen an ihre Ehebrüche, Räubereien und Unthaten an den gestirnten Himmel versetzt. Da erinnerten Herkules und Perseus an seine eigenen Jugendthorheiten, Orion gemahne daran, daß einst Eos dem schönen Jäger hold war, die vielen Tiergestalten aber, mit denen die Götter

den Himmel bevölkert hätten, ließen erkennen, daß sie selbst die tierischen Begierden noch nicht überwunden hätten. Eine vollständige Sinnesänderung der Götter werde sich also am natürlichsten dadurch kundgeben, daß diese Zeichen ihrer Laster, Leidenschaften und Ungerechtigkeiten von dem Himmel verbannt und durch die Verkörperungen der Tugenden ersetzt werden. Dieser Aufruf zu einer Sinnesänderung findet nun den Beifall der versammelten Götter, und man geht sogleich daran, die einzelnen Sitze am Himmel anderweit zu vergeben. Doch geschieht das nicht in summarischer Weise, sondern es wird über die Verteilung einer Anzahl von Sitzen eingehend verhandelt. Es erscheinen nämlich die Tugenden auf die Kunde, daß eine große Reformation am Himmel bevorstehe, und bewerben sich um die Plätze; mit ihnen zugleich aber kommen auch manche fragwürdige Bewerber. Da erscheint der Reichtum und die Armut, der Müßiggang und der Schlaf. Sie wenden sich an den Senat der Götter mit ihrem Ansuchen und werden dann beschieden. Bei den Erörterungen, die es hierbei giebt, wird eine ganze Fülle von ethischen Fragen behandelt, nicht selten mit Ironie und übermütiger Laune. Überall schimmert die Lebensauffassung unseres Denkers hindurch, bisweilen auch läßt sich eine Bezugnahme auf bestimmte Erlebnisse deutlich erkennen. Wir werden diese Schrift daher noch öfters heranziehen müssen, wenn wir es jetzt versuchen, von Brunos Lebensgang ein Bild zu gewinnen.

Schon der Name der einen Hauptperson in dem Dialog hat die engste Beziehung zu unserm Denker. Bruno selbst tritt nämlich dort unter dem Namen Saulin auf. Das erinnert an den Namen

seiner Mutter Fraulissa Savolina. Sein Vater Giovanni Bruno war Soldat. Die Eltern bewohnten ein kleines Gehöft am Fuße des Berges Cicada vor den Thoren der neapolitanischen Stadt Nola, wo Bruno im Jahre 1548 geboren wurde. Er hat seinen Nachbarn und Freunden ein treues Andenken bewahrt. Wenn er in unserem Dialog einmal auf das Leben und Treiben der Bauern eines neapolitanischen Dorfes kommt, erinnern die Namen, die er ihnen giebt, an seine Nachbarn am Cicada. Von den Verhältnissen seiner Familie wissen wir nur, daß sie arm war, aber doch der Fühlung zu den gebildeten Kreisen nicht entbehrte. Der Dichter Tansillo zählte zu den persönlichen Freunden von Brunos Vater. Bruno läßt ihn in seinen Dialogen Degli eroici furori als Unterredner auftreten und hat ihm auch einige Sonette für jene Schrift entlehnt. Im Alter von 11 Jahren ungefähr kam Bruno zu einem Sammetweber nach Neapel, wahrscheinlich zu seinem Oheim. Dort erhielt er den ersten Unterricht. Im Jahre 1562 oder 1563 trat er dort als Novize in das Kloster des heiligen Dominikus ein und nahm statt des Taufnamens Filippo den Klosternamen Giordano an. Was ihn zu dem Eintritt ins Kloster bewogen hat, ist nicht bekannt. Glücklich fühlte er sich als Mönch nicht. Er empfand die herrschende straffe Zucht als eine unwürdige Fessel und geriet überdies durch die Freiheit seiner Denkweise gar bald in den Verdacht der Ketzerei. Er gab ganz gegen die Übung Heiligenbilder weg und behielt nur ein Kruzifix, er ermahnte einmal einen anderen Novizen, der die Legende von den sieben Freuden Mariä las, doch lieber ein vernünftiges Buch zur Hand zu nehmen, etwa das Leben der heiligen Väter, er studierte zudem

verbotene Schriften. So kam es wiederholt zu Anklagen gegen ihn. Endlich fühlte er sich nicht mehr sicher und entfloh im Jahre 1576 aus seinem Kloster. Was ihn in den 13 Jahren, die er dort verlebt hat, innerlich bewegte, wissen wir nicht. Wahrscheinlich ist eine Komödie, il candelajo, die er im Jahre 1582 in Paris veröffentlichte, schon dort entstanden. Sie läßt von seiner Lebensanschauung schon erkennen, daß er über die sinnliche Seite des Lebens anders dachte, als einem guten Klosterbruder ziemt. Auch sonst tritt in seinen Schriften ein scharfer und bestimmter Gegensatz gegen alle klösterliche Askese hervor. Es ist wahrscheinlich, daß er zu dieser Stellungnahme auf Grund seiner eigenen Erlebnisse im Kloster gelangt ist. Sie erscheint mithin als eine der Grundrichtungen, die sich in ihm am frühesten ausprägte.

Bruno setzt vor allem der Behauptung, daß die völlige Enthaltung vom Geschlechtsleben etwas an sich Verdienstliches sei, den bestimmtesten Widerspruch entgegen. Im Spaccio sagt er, an und für sich selber sei die Enthaltung weder eine Tugend noch ein Laster und schließe weder ein Gut noch ein Verdienst noch irgend eine Würde in sich ein; soweit sie dem Gebote der Natur nicht gehorche werde sie sogar zum Vergehen der Kraftlosigkeit und sei nur ein Ausdruck der Albernheit und Dummheit. In Degli eroici furori aber rühmt sich Bruno selbst, daß er oft seine Gluten durch den Schnee des Kaukasus nicht habe löschen können und fügt hinzu, daß er am wenigsten in diesem Punkte irgend jemandem nachstehen möchte. So giebt er denn auch vor dem Inquisitionsgericht zu, daß er über den geschlechtlichen Verkehr mit Frauen, insbesondere mit Dirnen, zu frei gedacht habe. Aber ein

Genußmensch ist Bruno trotzdem nicht gewesen. Man hat ihm einen Vorwurf daraus gemacht, daß er einmal den Gedanken hinwirft, es müsse die Bethätigung des Geschlechtstriebes bei den Menschen anders als bisher geregelt werden, bei der jetzigen Sitte gehe zu viel des kostbaren Samens, durch den die Welt bevölkert werden könne, nutzlos verloren; es sollte deshalb völlige Freiheit im Geschlechtsverkehr eingeführt werden. Aber dergleichen hat Bruno nie gewünscht, findet sich doch neben diesem Vorschlag der andere, es solle der Geschlechtsgenuß beim Menschen ebenso auf besondere Zeiten beschränkt werden, wie das bei den Tieren der Fall sei und als geeignete Zeiten werden dann die Tage in Vorschlag gebracht, an denen Dante seine Beatrice und Petrarca seine Laura fand. Man sieht also, die ganze Erörterung ist nur ein Spiel des Witzes, und derartiges Spiel war damals viel im Schwang. Überdies geht der Ernst von Brunos Gesinnung aus vielen anderen Stellen seiner Werke hervor. Er kennt einen höheren Beruf des Menschen als den, sich dem Liebesgenuß hinzugeben und seine Art fortzupflanzen. Das kommt deutlich zu Tage, wenn er in seinem Spaccio auch der Reue einen Platz unter den Tugenden anweist. Er versteht dort unter Reue vorzüglich die Gemütsstimmung, in der sich der Mensch von der Herrschaft seiner sinnlichen Triebe losmacht und sich wieder auf seine höhere Aufgabe besinnt. Darum läßt er die Reue erwachsen aus der Traurigkeit des Geistes, der durch den Kocytus der sinnlichen Liebe gewatet ist, und aus dem Abscheu, den der Pyriphlegeton der fleischlichen Liebe und des Zeugungstriebes bei ihm zurückgelassen hat. Die Reue bewirkt denn auch wesentlich, daß die

Seele sich loslöst von der schweren Stofflichkeit, sich emporhebt zum Sonnenlicht und sich ihrem Ursprung wieder zuwendet. Wie hoch unserm Denker die Reue steht, das zeigen wunderschöne Bilder, die er von ihr gebraucht. Er vergleicht sie mit einer purpurroten Rose, die an einem rauhen Strauch mit stechendem Dorn blüht, oder mit einem strahlendlichten Funken, der aus einem schwarzen und harten Kiesel herausgeschlagen wird und zur Sonne emporfliegt. Damit stimmt denn auch überein, daß Bruno an derselben Stelle des Spaccio, an der er die Verdienstlichkeit der völligen Enthaltung vom Geschlechtsleben bestreitet, doch die Enthaltsamkeit als die Tugend preist, die den an und für sich guten Trieb nicht in Lüsternheit, Ausschweifung und Schamlosigkeit entarten läßt. Wir sehen, der Sohn der Renaissance verwirft die schroffe klösterliche Askese, die den Höhepunkt des sinnlichen Lebens und den Quellpunkt des sinnlichen Daseins als sündhaft brandmarkt, aber er wirft sich darum der sinnlichen Lust nicht blindlings in die Arme. Er weiß, daß aus ihr ein Brand aufsteigen kann, der alle höheren Werte zu vernichten droht und fordert deshalb, daß der Mensch die Sinne zügele, um seiner höheren Aufgabe leben zu können.

Die weltfreundliche Sinnesweise, die sich hier ausspricht, sollte unsern Denker noch in andere Konflikte bringen. Er irrte nach seiner Flucht aus dem Kloster etwa 1½ Jahre in Ober-Italien umher, fristete sein Leben notdürftig durch Unterricht an Knaben, schrieb auch, um etwas Geld zu verdienen, ein jetzt verschollenes Büchlein von den Zeichen der Zeit, wanderte aber dann über die Alpen und suchte in Genf eine Zuflucht. Dort fand

er eine italienische Kolonie von Protestanten, die ihn freundlich aufnahm und ihm in einer Druckerei die Stelle eines Korrektors verschaffte, sodaß er seinen Lebensunterhalt verdienen konnte. Ob er dieser Gemeinde selbst angehört hat, ist lange zweifelhaft gewesen. Bruno giebt im Verhör vor dem Inquisitionsgericht an, er sei von der italienischen Calvinistengemeinde aufgefordert worden, zu ihrer Konfession überzutreten, habe das aber abgelehnt, weil er eine Religion nicht annehmen könne, die er nicht kenne, und überdies nur danach trachte in Freiheit und Sicherheit zu leben. Er habe allerdings an ihren Gottesdiensten teilgenommen, sei aber nie Mitglied der Calvinistengemeinde gewesen. Indessen scheint diese Angabe unrichtig zu sein, denn neuerdings hat der Directeur des Archives de Genève Théophile Dufour gefunden, daß Bruno in die Listen der italienischen Protestantengemeinde eingetragen war und somit ihr wenigstens äußerlich angehörte. Das bestätigt auch der Verlauf eines Streites, den Bruno in Genf erregte. Er richtete in einer kleinen Schrift Angriffe gegen den dortigen Lehrer der Philosophie. Darauf wurde er vom Rat der Stadt mit einer Geldstrafe belegt und von dem Konsistorium außerdem mit dem Ausschluß vom Abendmahl bestraft. Bruno entschuldigte sich darauf wegen seines Vergehens, bat, man möge ihn zum Abendmahl wieder zulassen und erlangte die Zurücknahme der Exkommunikation. Doch verließ er bald darauf die Stadt und wandte sich nach Lyon.

Bruno hat an diese Kämpfe eine lebhafte Erinnerung bewahrt. Er äußert sich noch mehrere Jahre später mit außerordentlicher Bitterkeit über den Calvinismus. Er nennt ihn eine deformierte Religion, eine Religion,

die dadurch entstanden sei, daß man alles, was an dem alten Glauben gut und brauchbar sei, beiseite geworfen habe, um nur das Alberne und Thörichte zurückzubehalten und das in den Himmel zu erheben. In der That giebt es kaum eine Weltanschauung, die unsern Giordano so fremd anmuten mußte wie die Calvins. Calvin hat mit dem Gedanken Ernst gemacht, daß Gott der letzte Grund aller Dinge ist, daß alles, was geschieht, von Gott vorhergesehen und bestimmt ist, daß es also für den Menschen eine Freiheit zum Guten oder Bösen nicht giebt, daß es vielmehr für ihn nur möglich ist, sein im voraus festgesetztes Schicksal zu erfüllen. Gott ist aber nicht nur der Schöpfer der Welt, sondern er ist zugleich der strenge Gesetzgeber, der für das Thun der Menschen unverbrüchliche Gebote gegeben hat. Diese Gebote kann der Mensch aus eigener Kraft nicht erfüllen, sondern nur durch die Hülfe der göttlichen Gnade. Mit dieser Hülfe wird der Mensch selig, ohne sie fällt er der Verdammnis anheim. Wem aber die Gnade Gottes zu teil wird, das hängt von der völlig freien Wahl Gottes ab, durch die Gott von Anfang die einen zur Seligkeit, die anderen zur Verdammnis bestimmt hat. Es ist eine furchtbare Lehre, die hier auf dem Boden des Christentums erwachsen ist. Sie trennt die Menschen, die sich zu dem Bewußtsein hindurchgerungen haben, zu den Erwählten zu gehören, von den anderen, die ihnen als Verdammte erscheinen, durch eine Kluft, über die kein menschliches Mitgefühl hinüberreicht. Sie macht die Erwählten zu todesmutigen Bekennern, aber auch zu entschlossenen Verächtern der anders gearteten Menschen. Sie wirkt ferner bei ihren Anhängern eine Abwendung von aller weltlichen Freude.

In Genf war daher aller Luxus verpönt. Tanz, Spiel und Volksfeste waren verboten, sämtliche Wirtshäuser waren durch staatliche Kosthäuser ersetzt, in denen mehr gebetet als getrunken wurde. Dagegen war fast jeden Tag Gottesdienst, an Sonntagen viermal, und an keiner dieser frommen Übungen sollte ein guter Bürger fehlen.

Die düstere und weltabgewandte Lebensanschauung, die sich hier ausspricht, stieß Bruno außerordentlich heftig ab. Er spricht von einer tragoedia cabalistica, von einem wunderlichen Trauerspiel, das aufzuführen sich jene Menschen vor Gott verpflichtet fühlten. Für die Macht der ethischen Ideale, die in ihnen lebte, hat er kein Verständnis, für die düstere Frömmigkeit, mit der sie in Gott den unbeugsamen Herrscher über der Menschen Los verehrten, hat er keinen Sinn. Zu ihm spricht Gott aus der Schönheit der ihn umgebenden Welt. Ihm ist Gott nicht der Richter, sondern der Erhalter und Regierer der Welt, der sie mit seinem Geiste innerlich durchleuchtet und erfüllt. So gilt ihm im Gegensatz zu mönchischer Askese und calvinistischer Frömmigkeit, aber in Übereinstimmung mit seiner gesamten Weltanschauung, auch das weltliche Treiben der Menschen als von Gott gewollt und bewirkt. Die Gebote aber, mit denen Gott dem Thun des Menschen feste Regeln gegeben hat, haben ihren Grund allein in dem Wohl der Menschen, nicht darin, daß ein Wunsch oder ein Wille Gottes erfüllt, ein Begehren oder ein Bedürfnis Gottes befriedigt werde. Auch wenn Gott Furcht, Achtung, Liebe und Verehrung fordert, so thut er es nicht um seiner selbst, sondern um der Menschen willen. Es wird dadurch die Religion in den Menschen erhalten und gefördert, die Religion aber ist

die wesentlichste Grundlage alles Gemeinschaftslebens. Damit das also kräftig und gesund bleibe, muß dem Ewigen Verehrung gezollt werden, nicht um Gottes selbst willen.

So werden Moral und Religion bei Bruno wie einst bei Macchiavelli zu Einrichtungen, die nur in der Welt und für die Welt einen Zweck haben. Demgemäß wird die Lehre von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben bekämpft und die Verdienstlichkeit der guten Werke hervorgehoben. Bruno führt aus, es komme nicht darauf an, was sich einer denke oder einbilde; man solle nur ja nicht glauben, daß sich die Götter für Dinge interessieren, die keinen Menschen interessieren. Hingegen kümmerten sich die Götter sehr wohl um das, was dem Gemeinwohl der Menschen diene. Darum seien vor allem die guten Werke zu achten und zu schätzen. Wer solle denn ein Interesse haben, Universitäten, Tempel, Krankenhäuser, Schulen und Kunstakademien zu gründen, wenn diese Thaten ganz unverdienstlich seien. Ja, wo der Glaube an die Kraft der guten Werke verschwinde, da müßten notwendig alle derartigen Stiftungen in Verfall geraten. Diese Wendung läßt uns erkennen, daß Bruno in einem recht wesentlichen Punkt seiner Kirche treu geblieben ist. Allerdings schließt sich an sie eine Folgerung an, die von katholischer und calvinistischer Anschauungsweise gleich weit entfernt ist und ganz in den Bahnen des Geistes der Renaissance läuft.

Bruno macht zum Maßstab der Sünde allein das Gemeinwohl. Danach sind die schlimmsten Sünden die, die dem Gemeinwohl am meisten schaden, fast verzeihlich die, die zwischen zweien mit beiderseitigem Einverständnis geschehen, gar keine Sünde aber ist das, was ohne böses Beispiel zu geben und einen bösen Erfolg

zu haben, sich lediglich in der Verfassung des Individuums und seiner zufälligen Leidenschaften abspielt. Hier erinnert die Bemerkung über die Sünde zwischen zweien wiederum an die Meinungen Brunos über Verstöße auf sexuellem Gebiet. Die letzte Bemerkung aber ist gegen jene selbstquälerische Art gerichtet, die sich mit den Gedankensünden, die wir täglich thun, herumplagt und über aller Gewissensübung nicht zu froher und fester Wirkung nach außen kommt.

Entsprechend dieser Lehre von den Sünden schätzt Bruno auch die Tugenden nach der Größe ihrer Wirkung auf das Gemeinwesen. Ein thatkräftiger und nützlicher Förderer des Menschenwohls gilt ihm mehr als ein einsamer und nichtsnutziger Betbruder, ein Held, der das Vaterland befreit hat, mehr als der, der einen Kranken geheilt hat, ein Mann, der den Aufruhr eines Volkes ohne Blutvergießen gestillt hat, mehr als einer, dem es gelungen ist, einen Feuerbrand ohne Wasser zu löschen. Überall gilt die That, die die größere Wirkung auf die Gesamtheit ausübt, je nach dem, ob sie nützt oder schadet, als die des Lobes oder des Tadels würdigere. Von der Anschauung also, die den moralischen Wert einer Handlung wesentlich an der Gesinnung des Handelnden mißt, ist Bruno weit entfernt. Sie nimmt ihm zu wenig Rücksicht darauf, daß eine Handlung in der That erst durch die Größe des Wirkungskreises, in dem sie geschieht, eine erhebliche Bedeutung für die Gesamtwohlfahrt erhält. Danach muß es Bruno als eine Tugend in Anspruch nehmen, wenn ein Mann danach strebt, zu großer Wirkung in der Welt zu kommen und Ehre und Ansehen auf sich zu häufen; und in der That preist er die Ruhmbegierde als eine nützliche und ehrenvolle Eigenschaft und verhöhnt

die Calvinisten, die solches Streben als eitel und sündhaft hinstellen. Aber so weltfroh und diesseitig diese Anschauungen sind, an einem Punkte verrät sich, daß mit all diesen Gedanken die Gesinnung Brunos nicht erschöpft ist. Er stellt nämlich neben den, der das Vaterland befreit hat und deswegen höher gelten soll als der, der einen Kranken geheilt hat, einen Mann, der eine niedergeschlagene Seele wieder aufgerichtet hat.

In der That ist Bruno nichts weniger als ein Anbeter äußerer Gewalt und äußerer Güter. Er schätzt alles Wirken an sich als eine Äußerung des göttlichen Wesens, das in allem Wirken sich offenbart, und schätzt es daher auch nach seiner Größe. Aber ihm sind doch die beiden Güter, durch die man in der Welt vorzüglich zur Geltung kommt, Macht und Reichtum, bei weitem nicht die höchsten. Er läßt den Reichtum in seinem Spaccio auftreten und sich um einen Sitz am Himmel bewerben. Es entspinnt sich eine längere Erörterung, in der eine stark realistische Weltbetrachtung zu Tage tritt. Der Reichtum führt aus, er allein gehöre an den Himmel, denn er allein könne durch die Macht, die ihm innewohne, der Wahrheit, der Klugheit, der Weisheit, dem Gesetze und der Gerechtigkeit Kraft und Einfluß verleihen. Indessen wird er zurückgewiesen, weil er auch den Widerspielen dieser Ideale dient, weil er auch das Gute schlecht, das Rechte unrecht, das Wahre unwahr macht. Dann aber bricht die eigentliche Meinung Brunos durch; er läßt Zeus anordnen, der Reichtum solle blind sein. Dadurch werde es kommen, daß der Reichtum am ehesten an einen großen Schuft oder Schelm fiele, deren Zahl so groß sei, selten an einen halbwegs anständigen Menschen und nie

an einen, der ein einziger Mensch in seiner Art sei. Hier hat der Autor wohl die Armut als das notwendige Los des Denkers bezeichnen wollen. Denn als auch die Armut um einen Sitz am Himmel bittet, weist Zeus sie ab und bestimmt, daß sie in gewisser Weise immer mit dem Reichtum verbunden sei. Es soll sich nämlich da, wo der Reichtum an höheren geistigen Gaben vorhanden ist, immer Armut an den niederen Dingen finden. Hier schimmert durch, daß unserem Bruno, wie bald nachher dem Hobbes und Spinoza, ein äußerlich bescheidenes Dasein mit kräftiger Entfaltung des geistigen Lebens als das Höchste gilt. — Noch ein anderer Zug seines Geistes kommt an der Stelle zu Tage, wo über den Anspruch der Armut verhandelt wird. Die Armut fordert den Sitz, der dem Reichtum versagt worden ist, mit der Begründung, sie sei das Gegenteil des Reichtums; wenn jener also zurückgewiesen werde, so müsse ihr Anspruch berechtigt sein. Doch ihr wird bedeutet, daß dieser Schluß auf schwachen Füßen stehe, und daß sie arm sein müsse an Geist und Logik, wenn sie ihn für richtig halte, und daran schließt sich das harte Wort: „Armut verdient keine Verteidigung, wenn sie arm ist an Urteil, Verstand, Verdiensten, und Schlußfolgerungen." Hier kommt die entschlossen aristokratische Denkweise, durch die Bruno sich von seinem Geistesverwandten Thomas Campanella so grundsätzlich unterscheidet, zu klarem Ausdruck. Hier erkennen wir zugleich, was ihm Wert und Bedeutung hat. Es ist lediglich das geistige Leben, aber das will er nicht als einsamer und einzelstehender Mensch führen, er will vielmehr getreu jenem Ideale auf Wirkung in der Welt, die Gedanken, die ihn bewegen, unter die Menschen tragen

und sie unter ihnen zu einer Macht, zu einer wohlthätigen Gewalt werden lassen.

Dies Streben führte ihn, als er Genf verlassen mußte, zunächst nach Lyon und von dort nach Toulouse, wo damals eine große Schule bestand, die 10 000 Studenten zählte. Hier verlebte Bruno seit seiner Flucht zum ersten Male angenehme Tage. Er lernte intelligente Leute kennen, wurde aufgefordert, einige Schüler in der Astronomie und in anderen Teilen der Philosophie zu unterrichten, erwarb den Doktortitel, erlangte die eben erledigte philosophische Professur und las dann zwei Jahre hindurch ununterbrochen über verschiedene Teile der Philosophie, insbesondere über die aristotelischen Bücher von der Seele. Von Toulouse ging Bruno, als die unsicheren Zeitläufte es geraten erscheinen ließen, im Jahre 1580 nach Paris. Dort erregte er durch eine außerordentliche Vorlesung die Aufmerksamkeit, und man bot ihm eine ordentliche Professur an. Indessen lehnte er sie ab, wie er angiebt, weil er als Lehrer der Universität zum Besuch der Messe verpflichtet gewesen, dazu aber als Exkommunizierter nicht berechtigt gewesen sei. Er blieb nun als außerordentlicher Lehrer in Paris fünf Jahre thätig. In dieser Zeit veröffentlichte er einige Bücher, die er dem König Heinrich III. und anderen fürstlichen Persönlichkeiten widmete. Die Bestrebungen, aus denen diese Schriften erwachsen sind, liegen uns jetzt sehr ferne. Der Verfasser sucht nach einer einheitlichen Methode, die geeignet sei, das Gedächtnis zu unterstützen, um verschiedenartige Ideen miteinander zu verbinden und aus ihrer Verbindung neue Erkenntnis zu gewinnen. Er folgt hier einer weitverbreiteten Geistesströmung, die an

die Werke des Raymundus Lullus anknüpft. Es wird danach der Gegenstand jener Bücher als die „lullische Kunst" bezeichnet.

Im Frühjahr des Jahres 1583 nahm Bruno, wie er erzählt, wegen der Unruhen von Paris Urlaub und ging mit einer Empfehlung des Königs nach London. In dem Hause des französischen Gesandten Michel de Castelnau, Herrn von Mauvissière, fand er eine gastliche Aufnahme. Von dort wandte er sich nach Oxford, um daselbst Vorlesungen zu halten. Er wurde zugelassen und trat nun mit einer Verteidigung der kopernikanischen Lehre auf. Aber er traf sogleich auf den entschiedensten Widerspruch bei den bestallten Lehrern der Universität. Das kopernikanische System war dem herrschenden ptolemäischen weit überlegen durch die Klarheit und Einfachheit, aber Berechnungen, die man mit seiner Hilfe anstellte, stimmten nicht so genau mit der Wirklichkeit überein, wie Rechnungen auf Grund des verwickelten überlieferten Systems. Diese Ungenauigkeiten führten später Kepler dazu, die kreisförmigen Planetenbahnen des Copernikus durch elliptische Bahnen zu ersetzen. Zur Zeit Brunos bewirkten sie, daß nüchterne Gelehrte die neue Lehre ablehnten, während unterrichtete Laien sie mit Begeisterung aufnahmen. So fand Brunos Wort in Oxford keinen Wiederhall. Es kam zwar dort zu einer Disputation, in der Bruno über seine Gegner einen glänzenden Sieg errang, aber gleichwohl mußte er auf einen Lehrstuhl in Oxford verzichten. Diese Wendung kündet sein tragisches Geschick; sie läßt ahnen, daß es ihm beschieden war, sein lebelang von den Fachgelehrten gemieden und zurückgewiesen zu werden. Bruno hat dies Schicksal nicht ruhig ertragen.

In seiner Schrift vom Aschermittwochsmahl greift er seine Widersacher mit dem ganzen Feuer des Südländers an und verhöhnt sie mit derben Witzen, wie sie das Jahrhundert liebte.

Einen Trost in seinem Groll fand er in der Schätzung, die einige hochstehende Männer Englands ihm zu teil werden ließen. Er kehrte nach seinem Mißgeschick in Oxford nach London zurück, lebte von nun an im Hause des französischen Gesandten und kam mit ihm häufig an den Hof der Königin Elisabeth. Durch ihn trat er in Beziehung zu dem englischen Adel, von dem er rühmt, daß sich unter seinen Mitgliedern mehr wahrhafte Gelehrte fänden als unter den berufenen Vertretern der Wissenschaft. Besonders eng verbunden war er mit Lord Philipp Sidney, dem Neffen Leicesters, einem der glänzendsten Männer seiner Zeit, der als Kriegsheld, Staatsmann und Dichter gefeiert war und als begeisterter Anhänger der Freiheit des Denkens den Niederländern 1585 gegen die Spanier zu Hilfe eilte und für ihre Freiheit fiel. Ihm hat Bruno jenes tolle Gemisch von Philosophie und Poesie gewidmet, das wir im Spaccio kennen gelernt haben. Herrn von Mauvissière aber, in dessen geistig angeregtem Hause er zwei angenehme und fruchtbare Jahre verlebte, hat er ebenfalls seine Dankbarkeit bezeugt, in dem er ihm Früchte des Londoner Aufenthalts zueignete, so das Aschermittwochsmahl, die italienischen Dialoge über das Unendliche, das Weltall und die Welten und die italienischen Dialoge von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, die eine erste Grundlegung seiner Weltanschauung bieten. Außerdem schrieb er das Buch Degli eroici furori, das seine persönliche Lebensauffassung ausspricht.

Die Zeit, die er in London verlebte, war für

unsern Denker die fruchtbarste und glücklichste. In ihr kam er zur Klarheit über seinen Beruf und zu dem sicheren Bewußtsein seiner geistigen Kraft, aber auch zur Erkenntnis über das Los, das ihm beschieden war. Er sagt darüber in einem Widmungsschreiben an Herrn von Mauvissière: „Lenkte ich, hochedler Herr, den Pflug, hütete ich eine Heerde, baute ich einen Garten, flickte ich alte Röcke, dann würde niemand mich beargwöhnen, wenige würden mich beachten, selten würde ich getadelt werden, und vielleicht gar könnte ich allen gefallen. Weil ich aber das Feld der Natur vermesse, besorgt bin für die Weide der Seele, bemüht um die Pflege des Geistes und ein Dädalus bin in der Technik der Vernunft, siehe, da muß ich es dulden, daß mancher mich nur zu sehen braucht, um mir zu drohen, mich nur zu erblicken braucht, um sich auf mich zu stürzen, mich nur zu erreichen braucht, um mich zu beißen, mich nur zu fassen braucht, um mich zu zerreißen; und das sind nicht einer, nicht wenige, es sind viele, nahezu alle.“ Gegen Philipp Sidney aber spricht er aus, daß er sich getrieben fühle gegen den Strom der Zeit kräftig anzukämpfen. Was ihn dabei beseelt, das ist die begeisterte Gewißheit, daß die unendliche Welt das Abbild des ewigen Gottes ist. Diese Wahrheit will er verkünden. Deswegen nennt er sich einen Sohn des Sonnengottes und der Mutter Erde. Das gewaltige Bewußtsein der eigenen Kraft, das hier hervortritt, spricht sich noch deutlicher aus in einem der Sonette, die der Schrift von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen vorangesetzt sind. Es lautet in der Übersetzung von Lasson:

„Ursach' und Grund und Eins von Ewigkeiten,
Draus Sein, Bewegung, Leben all' entspringen,

Durch alle Länge, Breite, Tiefe dringen,
Ob wir durch Himmel, Erd' und Hölle schreiten:
Mein Geist, Sinn und Verstand bezwingt die Weiten,
Die That und Maß und Rechnung nicht bezwingen,
Die Masse, Kraft und Zahl, die ihre Schwingen
Ob allem Untern, Mittlern, Obern breiten.
Nicht blinder Wahn, der Zeit, des Schicksals Tücke,
Nicht offne Wut, noch Hasses gift'ges Flüstern,
Nicht Bosheit, roher Sinn und freches Trachten
Vermögen je, den Tag mir zu verdüstern,
Mir zu verschleiern meine hellen Blicke,
Noch meiner Sonne Glanz mir zu umnachten."

In der That, als Bruno mit Herrn von Mauvissière im Jahre 1585 England verließ, um nach Paris zurückzukehren, fühlte er sich als den Propheten einer neuen Weltanschauung. Das zeigt auch die Art, in der er kurz danach von Paris Abschied nahm. Seit mehreren Jahren bereiteten sich in Frankreich die langwierigen Kriege zwischen den Hugenotten und der Ligue vor, die erst mit der Thronbesteigung Heinrichs IV. zum Abschluß kommen sollten. Bruno zog es deshalb vor, Paris bald zu verlassen. Aber zuvor reichte er 120 Thesen gegen Aristoteles und die Scholastik dem Rektor der Sorbonne ein und erlangte die Erlaubnis, sie in einer öffentlichen Disputation zu verteidigen. Zu Pfingsten 1586 fand die Disputation statt. Der Pariser Johann Hennequin eröffnete den Redekampf mit einer überschwänglichen Lobrede auf Bruno und forderte die Mitglieder der Pariser Universität auf, sich vor der Majestät der Wahrheit zu beugen. Dann begann der Streit. Wir wissen nichts über seinen Verlauf. Doch lassen die Thesen erkennen, daß Bruno für

das kopernikanische Weltsystem und die Unendlichkeit der Welt in die Schranken trat gegen die überkommene scholastische Weltanschauung. Drei Tage nach diesem Redeturnier reiste Bruno eilends aus Paris ab wegen der Unruhen, die dort entstanden waren. Er wandte sich nun nach Deutschland, fand aber zunächst nirgends freundliche Aufnahme. Er ging über Mainz nach Marburg, ließ sich dort als Doktor der römischen Theologie immatrikulieren und verlangte dann die Erlaubnis, öffentliche Vorlesungen über Philosophie zu halten. „Da ihm aber", erzählt der Rektor der Universität, „diese Erlaubnis aus gewissen Gründen verweigert wurde, geriet er derart in Hitze, daß er mich in meinem Hause in frecher Weise beschimpfte, wie wenn ich in dieser Sache gegen das Völkerrecht und die Gewohnheit aller deutschen Universitäten handelte. Er wollte darum nicht mehr als Mitglied der Akademie gelten. Daher wurde ihm sein Wunsch gern erfüllt, und er von mir wieder aus dem Album der Universität gestrichen." Nach diesem unerfreulichen Erlebnis wandte sich Bruno nach Wittenberg. Dort fand der herumirrende Denker noch einmal für etwa zwei Jahre eine Stätte kräftiger Wirksamkeit. Er wurde in das Album der Universität eingetragen und erlangte das Recht, Privatvorlesungen zu halten. Er las über Mathematik, Physik und Metaphysik, über die Logik des Aristoteles, über die lullische Kunst, und ließ verschiedene Werke drucken, so die Thesen der Pariser Disputation. Mit den übrigen Lehrern der Universität stand er auf gutem Fuße, besonders nahm sich seiner ein Landsmann an, der berühmte Rechtslehrer Albericus Gentilis, dem er schon in Oxford näher gekommen war. So fühlte er sich wohl in Wittenberg, und

als er es im Jahre 1588 verlassen mußte, pries er Deutschland als die neue Heimat der Wissenschaft und Wittenberg als das neue Athen.

Daß Bruno so bald wieder weiter zog, hing mit dem Anwachsen des calvinistischen Einflusses am Hofe des Kurfürsten zusammen. Es wurde damals den Professoren an der Universität geboten, sich jeder Polemik gegen die Lehre Calvins zu enthalten. Wir wissen, wie abfällig sich Bruno über diese Lehre geäußert hat, und begreifen, daß er es geraten fand, sich anderwärts hinzuwenden. Er ging zuerst nach Prag und fand dann noch einmal in Helmstädt ein Jahr ruhiger Arbeit unter dem Schutz der Herzöge Julius und Heinrich Julius von Braunschweig. Er gelangte dort, obwohl er dem Lehrkörper der Universität nicht angehörte, zu so großem Ansehen, daß es ihm, als Herzog Julius starb, bei der Leichenfeier gestattet wurde, eine Gedächtnisrede auf den Herzog zu halten. Zu dem Nachfolger Heinrich Julius stand er in freundlichen Beziehungen. Ihm widmete er die Frucht seines Aufenthaltes in Helmstädt, die lateinischen Lehrgedichte De triplici minimo et mensura, De monade, numero et figura und De innumerabilibus, immenso et infigurabili, von denen die beiden ersten die Monadenlehre Brunos vortragen, während das letzte seine Meinungen über das Weltall und die Gottheit noch einmal zur Darstellung bringt. Aber wenn auch Bruno an der Gunst des Herzogs eine Stütze hatte, so stieß ihm doch in Helmstädt ein Erlebnis zu, das ihn von neuem daran mahnen mußte, in welcher Zeit er lebte. Er hat sich wahrscheinlich entgegen seinem Zeugnis vor dem Inquisitionsgericht äußerlich zu der dortigen protestantischen Kirche

gehalten, in der Hoffnung, so am besten ungefährdet seiner eigenen Weltanschauung leben zu können. Allein er wurde schwer enttäuscht. In öffentlicher Predigt wurde er von dem Superintendenten der Kirche zu Helmstädt Boethius exkommuniciert. Er erhob gegen dies Vorgehen Beschwerde, doch wissen wir nicht, was darauf erfolgt ist. Jedenfalls blieb er noch längere Zeit in Helmstädt, dann aber ging er im Sommer 1590 nach Frankfurt am Main, vielleicht weil ihm die Theologen den Aufenthalt verleideten, vielleicht auch weil er den Druck einiger Werke betreiben wollte. Dort verkehrte er viel mit den Buchhändlern, die die Frankfurter Messen besuchten, unter ihnen auch mit den Venetianern Ciotto und Bertano.

Die Bekanntschaft mit Ciotto sollte ihm verhängnisvoll werden. Von ihm kaufte eines Tages der venetianische Nobile Giovanni Mocenigo ein Buch Brunos über die Gedächtniskunst. Es entstand nun in ihm der Wunsch, Bruno selbst kennen zu lernen. Er erfuhr von Ciotto seinen Aufenthalt und lud ihn ein, nach Venedig zu kommen. Bruno willigte ein und reiste über Zürich nach Venedig. Was ihn zu diesem Wagnis bewogen hat, ist nicht aufgeklärt. Vielleicht hoffte er noch seinen Frieden mit der Kirche machen zu können, vielleicht baute er auch darauf, daß er unter dem Schutze Venedigs vor Roms Macht sicher sein werde. Genug, er ging dorthin. Nach einiger Zeit nahm er sogar Wohnung im Hause seines Schülers. Allein ihr gegenseitiges Verhältnis trübte sich bald. Mocenigo fühlte sich nicht befriedigt und argwöhnte, daß Bruno mit seiner Weisheit zurückhalte. Er drängte ihn daher, ihm seine ganze Wissenschaft zu offenbaren, machte aber zugleich seinem Beichtvater Mitteilungen von den Meinungen, die

Bruno gelegentlich geäußert hatte und wurde von ihm angewiesen, die Irrlehren seines Lehrers aufzuzeichnen und der Inquisition Anzeige zu machen. Bruno dagegen wurde der Quälereien seines Schülers müde, dachte auf Abreise und gab das kund. Da überfiel ihn in der Nacht des 22. Mai 1592 Mocenigo mit einem Diener und fünf oder sechs Gondolieren, brachte ihn in ein höheres Stockwerk, schloß ihn dort ein und verlangte von neuem von ihm, er solle bleiben und ihn weiter in der Gedächtniskunst, der Redekunst und der Geometrie unterrichten. Bruno lehnte das ab. Da erstattete Mocenigo Anzeige bei der Inquisition und reichte eine offenbar schon vorbereitete Anklageschrift gegen Bruno ein. Darauf wurde Bruno am 23. Mai von einem Beamten des heiligen Offiziums verhaftet und in der darauf folgenden Nacht in das Gefängnis der Inquisition übergeführt.

* * *

Die Darstellung von Brunos Weltanschauung hat an keinem Punkt Veranlassung geboten, auf seine Stellung zu den Lehren der Kirche näher einzugehen. Sie ist ohne jeden Bezug auf dies Lehrgebäude erwachsen, und Bruno fühlt auch nirgends eine Nötigung, sich mit ihr theoretisch auseinanderzusetzen. Darum tritt auch für uns erst an der Wende seines Lebens das Bedürfnis auf, danach zu forschen, wie Bruno innerlich zur Kirche gestanden hat. Bruno ist auch hier ein Kind der Renaissance. Seine Anschauungen gehen, wie wir wissen, zurück auf die platonische Akademie zu Florenz. Mit ihr glaubt er an eine fortdauernde Offenbarung der Gottheit bei

allen Völkern, an eine Gemeinsamkeit der Guten, Edlen und Weisen aller Zeiten und aller Nationen. Mit ihr lehnt er den Gedanken ab, daß erst durch Christus die wahre Gotteserkenntnis den Menschen erschlossen, der rechte Weg zum Heil eröffnet worden sei. Er erblickt vielmehr in der theosophischen Weisheit Ägyptens die Quelle aller wahren Lehren von der Gottheit. Er stellt demgemäß Christus mit Pythagoras, Zoroaster und Moses zusammen. Was unsern Denker aber besonders auszeichnet, ist die außerordentliche Entschiedenheit, mit der er diese Ideen gegen die Herrschaftsansprüche der christlichen Kirche vertritt. Um zu zeigen, wie wenig er die spezifisch christliche Offenbarung für notwendig und wichtig hält, wirft er nebenbei einmal die Bemerkung hin, daß die Indianer Amerikas viele Christen an rechter Gotteserkenntnis übertreffen. Er spottet dann weiter über den Gedanken, daß der allwaltende Gott mehr den Griechen, will sagen Christen, als den Hebräern und den Ägyptern gehören könne, daß die Gottheit ganz und gar Mutter der Griechen und nur feindliche Stiefmutter aller anderen Geschlechter sei, daß daher keiner den Göttern angenehm sein könne, wenn er nicht zum Griechen werde. — Die spezifisch christlichen Dogmen verfolgt er mit Hohn. So spielt er auf die Vereinigung der beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen, in Christo an, wenn im Spaccio des Centauren gedacht wird. Momus meint, es sei schwierig die Vereinigung von Mensch und Pferd zu denken, noch schwieriger aber zu beurteilen, ob aus der Verschmelzung von Mensch und Pferd ein göttliches Wesen entstehe, würdig eines himmlischen Sitzes. Ihm scheine es immer, als sei in solchem Mischwesen weder der Mensch ganzer

und vollkommener Mensch, noch das Tier ganzes und vollkommenes Tier. Es scheine demnach dies Doppelwesen etwas ganz und gar Halbes zu sein und sowohl dem vollen Menschen als dem ganzen Tier an Würde nachzustehen. Doch er wird von Jupiter zur Ruhe verwiesen: hier walte ein großes Geheimnis, das nicht begriffen, sondern nur geglaubt werden könne. Momus will sich noch nicht zufrieden geben und meint, dies Geheimnis könne doch in der That von niemandem begriffen werden, der einen Funken Verstand habe, aber Jupiter beschwichtigt ihn mit der Weisung: „Du mußt nicht mehr wissen wollen, als zu wissen nötig ist, und glaub' es mir, dies ist nicht nötig zu wissen.“ — An einer anderen Stelle des Spaccio kommt Bruno auf die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi, jene Lehre, die da behauptet, der Leib Christi sei überall gleichzeitig anwesend, um daraus die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zu erklären, ohne auf das katholische Dogma von der Verwandlung von Brot und Wein zurückzugreifen. Es ist von dem Eridanus die Rede, der gleichzeitig auf Erden und am Himmel vorhanden zu sein scheint, weil auf der Erde ein Fluß und am Himmel ein Sternbild diesen Namen führt. Jupiter meint, es solle dem Eridanus ein bestimmter Ort angewiesen werden, allein Momus entgegnet, da der Eridanus doch die Eigenschaft habe, an zwei Orten gleichzeitig sein zu können, so solle er vielmehr überall da sein, wo man beliebe, ihn sich einzubilden, ihn zu nennen, anzurufen und zu verehren, da das keine Kosten verursachen und vielleicht einen erklecklichen Gewinn abwerfen werde. Es schließen sich dann Spöttereien über das Abendmahl an. Es solle,

heißt es, dem, der von den eingebildeten und verehrten Fischen des Eridanus ißt, sein, als hätte er nichts gegessen, dem, der von seinem Wasser trinkt, als habe er nichts getrunken.

Dergleichen gelegentlich hingeworfene Angriffe finden sich viele in Brunos Schriften. Daneben aber geht eine außerordentlich beharrliche Bekämpfung der gesamten Lehre von der Offenbarung einher. Nach der römischen Kirchenlehre giebt es zwei Arten von Wahrheiten, solche, zu denen der Mensch durch den natürlichen Gebrauch der Vernunft gelangen kann, und solche, die ihm nur auf übernatürlichem Wege nahegeführt werden können. Jene sind völlig begreifbar und erweisbar, bei diesen muß die gläubige Aufnahme einem gewissen Verständnis ihres Sinnes vorangehen. Als Erweis ihrer Wahrheit dient die Autorität der Kirche und des Stifters der Religion. Der aber hat seine übernatürliche Sendung erwiesen durch die Wunder, die er that. Gegen diese Lehre erhebt Bruno den entschiedensten Widerspruch und behauptet die unbedingte Autonomie der Vernunft. Jene Lehre von der Offenbarung verhöhnt er im Spaccio, wo von Orion die Rede ist. Momus rühmt dort, Orion sei imstande, auf den Wogen des Meeres einherzuschreiten, ohne einzusinken oder sich die Füße zu netzen; ja er sei noch vieler anderen Künste Meister. Dann bemerkt er, eben deshalb sei Orion vorzüglich geeignet, den Menschen kund zu thun, was immer den Göttern beliebe. Er könne sie glauben machen, daß weiß schwarz sei, daß der menschliche Verstand, wo er am deutlichsten einzusehen wähnt, nur eine Blindheit sei, daß das, was der Vernunft vortrefflich, gut und das Beste scheint, gemein, verwerflich und durchaus böse sei. Ein Bedenken freilich habe er,

sagt Momus, es könne nämlich dem Orion, wenn er durch seine Kunst der Menschen Herr geworden sei, etwa beikommen, die Menschen glauben zu machen, der große Jupiter sei nicht Jupiter, sondern Orion sei Jupiter. Kein Zweifel, daß hier auf die Sendung Christi angespielt wird, und daß die letzte Bemerkung direkt gegen die Göttlichkeit des Heilandes gezielt ist. — Die fromme, gläubige Hinnahme der geoffenbarten Wahrheit, wie sie die Kirche fordert, wird von Bruno in einer besonderen Schrift der Cabala del cavallo pegaseo in der grausamsten Weise gegeißelt. Da erscheint die Unwissenheit an und für sich als ein Vorzug, und wer sich ganz in die heilige Eselei zu versenken weiß, wer nie ein Interesse verspürt nach irgend welchem Wissen der Gründe der Dinge, wer sich auch um die irdischen Dinge nie kümmert, sondern sich mit tiefer Ruhe des Gemüts auf die ewige Ruhe in Gott vorbereitet, der ist der wahrhaft Kluge, der wahrhaft Weise, der wahrhaft Fromme. — Mit diesem Angriff, der das träge und vielfach in Verderb geratene Mönchtum vor Augen hat, verbindet sich dann weiter ein Angriff auf die Gesinnung und den Beruf der ersten Christen selbst. Unser Philosoph ist ganz erfüllt von der aristokratischen Meinung, daß im Grunde nur dem Weisen, dem Wissenden wahre Gotteserkenntnis zu Teil werden kann, zum mindesten kann nur er die göttliche Erleuchtung voll erleben; ein geistig Tieferstehender verhält sich, auch wenn ihn das Licht der Gottheit erleuchtet, wie ein körperliches Gefäß zu seinem Inhalt, nicht wie ein fühlender Geist zu seinem lebendigen Erlebnis. Er spottet deshalb, daß das Evangelium den Weisen eine Thorheit sein solle, daß die Thoren es aber seien, die durch ihre heilige

Unwissenheit und Albernheit die Religion immer wieder erneuerten. Er kann es nicht begreifen, wie aus den Galiläern, die arme Fischer waren, plötzlich große Theologen geworden sind, und wie sie die Fertigkeit erlangt haben sollen, durch Auflegen der Hände die empfangene Gnade weiterzugeben. Hier schließt sich noch ein weiterer Angriff an. Nach der Lehre der Kirche kann ein Mensch zu wahrer Vollkommenheit nicht gelangen durch die natürlichen Tugenden, die sich auf diese Welt beziehen, sondern es müssen ihm durch die Wohlthat der Gnade übernatürliche Tugenden eingeflößt werden. Bruno spielt auf diese Lehre an mit der giftigen Invektive, die weltlichen Tugenden der guten Sitte, des Wissens, der Kraft, der Schönheit und des Ansehens seien unwert der frommgläubigen Eselei; ihr ziemten jene übernatürlichen Gaben, wie die, auf dem Wasser zu schreiten, die Krebse tanzen, die Lahmen hüpfen, die Maulwürfe ohne Brillen sehen zu machen.

In all diesem spricht sich ein fürchterlicher Haß gegen das bestehende Kirchenwesen aus. Worin hat das seinen Grund? Es liegt nahe, zuerst an persönliche Erfahrungen zu denken. In der That klagt Bruno einmal darüber, daß, als er noch Mönch war, seine Censoren ihn von würdigen und höheren Bestrebungen abgehalten und seinen Geist in Fesseln gelegt hätten, daß sie einen freien Diener der Tugend zum Sclaven einer elenden und thörichten Heuchelei machen wollten. Allein so persönlich diese Klage ist, so klingt doch durch sie zugleich ein welthistorischer Gegensatz hindurch, der Gegensatz des gottestrunkenen Naturenthusiasten und des transcendenten Asketen, des Denkers, der in der Herrlichkeit der Schöpfung das

getreueste Abbild der göttlichen Vollkommenheit sieht, und des Mönchs, dem die Welt nur der Abfall von Gott ist.

Es kommt noch eins hinzu. Bruno fühlt sich als Träger einer neuen, reineren Gottesanschauung, als Verkünder der Lehre, daß nicht das Besondere an den einzelnen Religionen das Wertvolle sei, sondern das Gemeinsame, was in allen Religionen zu Grunde liegt. Er reiht sich damit ein in die große Zahl der Denker, die sich zu einem universellen Theismus bekannten. Solche Anschauungen sind nicht auf die Kreise der neuplatonischen Renaissance beschränkt, sie haben Anhänger gefunden bei manchen, die der Kirche innerlich recht nahe standen, so bei Erasmus, den freilich die Kirche nicht gelten läßt, so aber auch bei dem Märtyrer des Katholicismus in England, dem Kanzler Heinrichs VIII., Thomas Morus, den die Kirche der Seligsprechung gewürdigt hat. Aus dieser Strömung ist später, als die Greuel der Religionskriege ihr Maß erfüllt hatten, jene Gegenbewegung hervorgegangen, die der gegenseitigen Duldung der Bekenntnisse allmählich zum Siege verholfen hat. In der Zeit Brunos wurde sie zurückgedrängt. Der Geist der Gegenreformation herrschte in der römischen Kirche, und sie machte gewaltige Anstrengungen, das ganze geistige Leben wieder mit echt katholischem Geiste zu erfüllen. Bruno fühlte, daß die Lebensluft seines Geistes hinweggenommen wurde, wo diese unduldsame Richtung zur Herrschaft kam. Er sah sich selbst durch die Glaubenskämpfe, die ganz Europa erfüllten, von Ort zu Ort getrieben. Zudem entsetzten ihn die Greuelthaten, mit denen man Frankreich und die Niederlande dem mütterlichen Schoß der alleinseligmachenden Kirche wieder zuführen wollte. Im Spaccio bricht er

aus in die Klage, daß der Ruin ganzer Völker und Länder den Eiferern für nichts gelte, wenn nur die Seelen für den Himmel gerettet würden, und an einer anderen Stelle desselben Werkes läßt er Zeus die Australkrone für den Helden bestimmen, der dem geplagten Europa den Frieden wiedergebe.

Aber der Widerwille Brunos gegen die in seiner Kirche herrschende Richtung fließt noch aus einer anderen Quelle. Er ist der erste moderne Denker, der mit unbedingter Entschiedenheit die Freiheit und Selbständigkeit der Vernunft gegenüber aller Offenbarung betont hat. Er fordert, daß man nichts als wahr annehme, was sich vor der Vernunft nicht als wahr ausweisen könne, und lehnt alle geoffenbarten Wahrheiten ab, die sich vor diesem Prüfstein nicht ausweisen können. Diese Meinung aber hängt aufs innigste zusammen mit den grundlegenden Lehren seiner Philosophie. Denn in ihr gilt die Vernunft gerade als das Mittel, durch das wir zu dem letzten Ziel des Menschen, zu wahrer Gotteserkenntnis gelangen. So ist es wohl verständlich, daß der Sprößling der Renaissance den Geist der Gegenreformation mit grimmigem Haß verfolgte. Daß er aber in der Form seiner Angriffe über jedes Maß und jede Schranken hinausging, das erklärt sich einmal aus der leidenschaftlichen Natur des Südländers, der seinem Temperament und seinem Witz Zügel anzulegen eben nicht gewohnt war. Zudem war er durch die Schule Italiens gegangen. Dort aber hatte längst Lorenzo Valla das Vorbild gegeben für eine unerhörte Verhöhnung der Sittenlehre der Kirche, und Poggio und mancher mit ihm hatte sich daran vergnügt, über die Dogmen der Kirche die übermütigsten Späße zu machen.

Aber so entschieden Bruno der unduldsamen Richtung seiner Kirche feind war, so wenig wollte er sich von ihr trennen. Wir haben gesehen, wie innerlich fremd ihm der Calvinismus war, und wir hören, daß er auch zum Luthertum sich nicht hingeneigt habe. Denn er dankt den Wittenberger Professoren vor allem dafür, daß sie einen Mann, der nicht in ihrer Glaubenslehre geprüft worden sei, unter sich geduldet hätten und ihm freundlich begegnet seien. Zudem findet sich in Brunos Schriften immer wieder der Gedanke, daß die wahre Philosophie und die wahre Religion innerlich zusammengehören, daß ein rechter Philosoph nichts lehren könne, was der wahren Religion zuwider sei, und daß ein wahrer Priester der guten Philosophie nicht würde entraten können. In dem Widmungsschreiben zum Spaccio nimmt er sogar bestimmten Anschluß an die christliche Lehre, denn er sagt, er trage eine Moralphilosophie vor, die ihren Ursprung nehme bei der Heilung der Kranken und der Auferweckung der Toten. Wir werden bei der impulsiven Art Brunos, die stets der augenblicklichen Stimmung folgt, in dieser Bemerkung keine Heuchelei sehen können. Wir werden aber aus ihr auch nicht schließen dürfen, daß er irgend eine tiefere Beziehung zu der Person des Heilands gehabt habe. Er war ein Aristokrat des Geistes. Ihm galt die Bethätigung von Verstand und Vernunft als die eigentlich menschliche Beschäftigung und als der eigentliche Weg zum Heil. Darum verachtete er die Unwissenden und war stolz darauf, sich über die Masse zu erheben und sich von ihr zu trennen. So ist er durch eine tiefe Kluft geschieden von dem Heiland, der den Armen das Evangelium gebracht hat. Für ihn ist die Person Christi

von untergeordneter Bedeutung, wie für viele in der alten Kirche. Was ihn dazu treibt, Angriffe gegen Christus zu richten, ist einmal die Thatsache, daß die Kirche seine Wunderthaten benutzt, um die Vernunft unter die Herrschaft des Glaubens zu beugen. Außerdem aber erregen seinen Widerwillen die Andachtsübungen, die sich bei vielen Katholiken seiner Zeit mit dem Gedanken an den Tod Christi verbinden. Er erinnert einmal daran, wie viele Gläubige jede natürliche Nahrung verschmähen, wie sie dann abmagern und zu einem krankhaften, saturnischen Aussehen gelangen, wie sie weiter durch Betrachtungen, die sie für fromm halten, ihre Phantasie völlig in Verwirrung bringen, mit leichten Geißelschlägen das Blut aus dem Innern an die Oberfläche locken und dadurch eine tiefe Melancholie des Geistes erzeugen, wie sie endlich ihre Gedanken auf das Leiden Christi lenken, in wollüstigem Thränenerguß schwelgen und so zur völligen Ekstase entzückt werden. Dann aber fügt er hinzu, daß er diese Art und ihre Vertreter am meisten verabscheue. Es spricht hier wieder aus ihm der lebendige Protest des gottestrunkenen Naturenthusiasten gegen den jenseitig gewandten, die diesseitige Welt verschmähenden und verachtenden Asketen.

Aber so heftig Bruno den Gegensatz gegen eine in der Kirche herrschende Richtung empfand, so brauchte er doch nicht daran zu verzweifeln, daß vielleicht eine entgegengesetzte Strömung in ihr Herrschaft oder wenigstens Duldung erlangen werde. Lebte doch Patrizzi, der ihm in den Grundüberzeugungen so stark verwandt war, in Ferrara und Rom ungefährdet als Professor der platonischen Philosophie. Konnte doch etwa dreißig Jahre nach Brunos Tode Campanella hoffen, die Philosophie der

Kirche zu reformieren, indem er an die Ideen Brunos anknüpfte. So hat denn Giordano den Gedanken nie aufgegeben, sich mit seiner Kirche wieder zu versöhnen. In Toulouse hat er sich einmal zur Beichte gestellt, und, als schon alle die Schriften erschienen waren, um derentwillen er als einer der größten Lästerer aller Zeiten gilt, hat er noch versucht, seinen Frieden mit der Kirche zu machen. Er wandte sich in Paris an den Nuntius des Papstes Sixtus V. mit der Bitte, er möchte beim Papste dahin wirken, daß er wieder in die Kirche aufgenommen werde, ohne in seinen Orden zurückkehren zu müssen. Doch der Nuntius lehnte das ab, weil von Sixtus doch keine Gnade zu erwarten sei, und wies ihn an einen spanischen Jesuitenpater Alonso. Von dem erhielt er dann den Bescheid, daß er als Apostat nur vom Papst absolviert werden könne. Als nun Bruno sechs bis sieben Jahre später der Inquisition in die Hände fiel, hatte Clemens VIII. den Stuhl Petri bestiegen. Bruno hoffte auch jetzt noch, zu einer Versöhnung mit der Kirche kommen zu können. Denn, während er Gefangener der venetianischen Inquisition war, schrieb er ein Buch über die sieben freien Künste, das er dem Papst widmen wollte, um so sein Interesse zu erregen. Dem Wunsch nach Versöhnung entspricht auch die Haltung, die er vor dem Inquisitionsgericht annahm.

* * *

Die Anklage war schwer. Alles, was Bruno im Gespräch einmal hingeworfen hatte, war zusammengetragen worden. Da hieß es, er habe gesagt, ihm gefalle unter allen Religionen keine; die katholische sei wohl besser als eine andere, aber auch sie

bedürfe großer Reformen. Christus sei ein Magier gewesen, und ebenso die Apostel. Christus sei ein Betrüger gewesen, habe Scheinwunder gethan und das Volk belogen, es sei darum kein Wunder, daß man ihn gehenkt habe. In Gott mehrere Personen setzen, heiße Gott eine Unvollkommenheit zuschreiben. Wenn Gott nur eine endliche Welt geschaffen habe, könne er nicht in jeder Beziehung unendlich und vollkommen sein. Die Seelen seien unsterbliche Wesen und gingen nach dem Tode in andere Lebewesen über. Von sich aber habe Bruno gerühmt, er wolle als Prophet auftreten und eine neue Religion gründen. Dann werde ihm die ganze Welt nachlaufen, denn er sei gelehrter als selbst der heilige Thomas und alle anderen Kirchenlehrer. Außerdem habe er durchblicken lassen, daß er die Sünden des Fleisches nicht allzu schwer nehme. Er habe Wohlgefallen an den Frauen, habe allerdings noch nicht die Zahl Salomons erreicht. Die Kirche aber begehe eine Sünde, indem sie zur Sünde mache, was der Natur so gut diene und was er für das größte Verdienst halte.

Es muß dahin gestellt bleiben, ob Bruno wirklich alle diese Äußerungen gegen Mocenigo gethan hat. Nach dem, was wir schon von ihm kennen, ist es sehr wohl möglich. Zwar war es nicht seine Art, etwas gegen den Glauben zu sagen, aber in angeregter Stimmung hat er sich wohl seinem Schüler gegenüber völlig gehen lassen und manches über die Religion und ihren Stifter gesagt, was er nie ernstlich hat behaupten wollen. Er würde damit nur einer Sitte gefolgt sein, die in ganz gut katholischen Kreisen bisweilen recht bedenkliche Erscheinungen gezeitigt hat.

Über die Anklage Mocenigos sollte sich Bruno nun vor der Inquisition Venedigs rechtfertigen. An der Spitze des Gerichts stand der Pater Inquisitor Johann Gabrielli von Saluzzo. Das Hauptverhör fand am 2. Juni 1592 statt. Man forderte den Angeklagten zunächst auf, ein Verzeichnis seiner Bücher mitzuteilen und über ihren Inhalt zu berichten. Doch verrät das weitere Verhör nirgends eine Kenntnis von dem wirklichen Inhalt dieser Schriften oder auch nur eine oberflächliche Ahnung von ihrem Wesen. Es schließt sich vielmehr durchaus an die Anklageschrift an. Danach war vielleicht einige Aussicht vorhanden, daß Bruno der Todesstrafe entging. Er nahm zunächst eine Haltung an, die wohl ebenso stark durch seine Überzeugungen bestimmt war, wie durch den Wunsch, dem drohenden Schicksal zu entgehen.

Bruno knüpfte an die vielberufene Lehre von der doppelten Wahrheit an, die dem Philosophen gestattete, über Gott und Welt Meinungen auszubilden, die lediglich das natürliche Licht der Vernunft zur Richtschnur nehmen, und von ihm nur forderte, daß er sich im Glauben der Lehre der Kirche unterordne. Auch Bruno behauptete nun, er sei in seinen Schriften nur der natürlichen Vernunft gefolgt, habe aber die Lehre der Kirche nie direkt bekämpft. Aber er bereue seine Irrtümer, bereue auch, daß er sich bisweilen unehrerbietig und nicht wie ein guter Christ ausgedrückt habe, und wünsche in den Schoß der Kirche wieder aufgenommen zu werden. Dann aber legte er seine Lehre von Gott und Welt unumwunden dar, sprach seine Zweifel an der Dreieinigkeit und an der Vereinigung der beiden Naturen in

Christo aus und bekannte sich zu der Überzeugung, daß die Welt unendlich sei. Es ist, als wollte er die Richter selbst für seine Meinung gewinnen oder doch durch die Fülle von Bedenken, die er anführte, durch die Begeisterung, mit der er sprach, ihr Interesse erregen. Doch hob er auch hervor, daß jene kirchlichen Lehren weder im alten noch im neuen Testament zu finden seien. So hielt er hier an seinen philosophischen Überzeugungen fest. Auch, als man ihn über die Seelenwanderung befragte, blieb er bei der Lehre stehen, daß die Seelen ewige, selbstbewußte Wesen seien, die ohne leibliche Erscheinung nicht existieren könnten. Deshalb wären sie immer verkörpert, ihr Schicksal nach dem Tode richte sich nach den Gesinnungen, die sie im Leben bethätigt hätten. Dagegen leugnete er in einer ganzen Reihe von anderen Fragen direkt, jemals etwas gegen die Lehre der Kirche gesagt oder gedacht zu haben. So wollte er über die Wunder Christi, die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängnis Mariä, über Himmel, Hölle und Fegefeuer nie anders gelehrt haben als die heilige Mutter Kirche, und beteuerte, daß er sie nicht zur Zielscheibe seiner Angriffe gemacht habe. Er habe ihre Theologen, vor allem Thomas von Aquin, immer hochgehalten. Gegen die Anschuldigung, daß er Christus für einen Betrüger erklärt habe, verwahrte er sich mit Entrüstung.

Am Schluß dieses Verhörs, das etwa einen Tag lang gedauert hatte, wies ihn der Pater Inquisitor auf seinen langen Aufenthalt unter Ketzern hin, knüpfte daran die Bemerkung, daß vielleicht auch die abgeleugneten Anklagen wahr seien und forderte ihn auf, sein Gewissen nochmals zu prüfen. Er betonte, daß Bruno, wenn er nur offen bekenne, auf die

Milde und Freundlichkeit des heiligen Officiums rechnen dürfe, daß er aber die härtesten Strafen zu gewärtigen habe, wenn er verstockt bleibe. Bruno versicherte, die volle Wahrheit gesagt zu haben, versprach aber, sich nochmals zu prüfen. Am nächsten Tage wurde er wiederum verhört. Er nahm wieder dieselbe Haltung ein. Es wurde ihm nun die Frage gestellt, ob er die eingestandenen Irrtümer noch hege, oder sie verabscheue. Darauf antwortete Bruno: Er verwerfe alle Irrtümer, welche er gegen Leben, Lehre und Satzung der Kirche genährt und geäußert habe und bereue irgend etwas gethan, gesprochen und geglaubt zu haben, was nicht katholisch sei. Er bitte den heiligen Gerichtshof seine Schwäche zu erkennen und ihn wieder in den Schoß der Kirche aufzunehmen. Es folgten noch einige weitere Verhandlungen. Am 30. Juni räumte Bruno ein, daß er auch noch in andere als die eingestandenen Irrtümer gefallen sein könne. Er erinnere sich ihrer nicht mehr, aber er bereue sie tief. Dann sank er ins Knie und sprach: „Ich bitte demütig Gott und Eure Herrlichkeiten um Verzeihung wegen aller Irrtümer, die ich begangen. Ebenso bitte ich Euch, mir baldigst die Bußen aufzuerlegen, welche ich verwirkt habe. Wenn mir aber Gott und Eure Herrlichkeiten Gnade gewähren und mir das Leben schenken, so verspreche ich, mein Leben sichtbarlich zu ändern, und das Ärgernis, das ich gegeben habe, wieder gut zu machen."

Nach dieser grausigen Scene verflossen sieben Wochen, ohne daß eine Entscheidung getroffen wurde. Das Inquisitionsgericht zu Venedig wagte nicht einen Spruch zu fällen, sondern teilte die Akten des Prozesses nach Rom mit. Rom forderte sogleich die Auslieferung. Man machte

geltend, daß jene Anklage, die Bruno zur Flucht aus dem Kloster bewogen hatte, bei der römischen Inquisition noch schwebe, daß er daher vor das römische Glaubensgericht gehöre. Nach einigem Sträuben gab Venedig nach, und am 16. Januar 1593 konnte der venetianische Gesandte in Rom melden, daß der Papst diese Mitteilung sehr wohlgefällig aufgenommen habe.

Bruno wurde am 27. Februar 1593 dem Inquisitionsgefängniß zu Rom eingeliefert. Was in den nächsten sechs Jahren dort mit ihm geschah, ist unbekannt. Wir sind nur über die Vorgänge im Jahre 1599 notdürftig unterrichtet durch Auszüge aus den Inquisitionsakten, die ein ungenannter Gelehrter im Jahre 1849 gemacht hat. Die Kongregation war zusammengesetzt aus mehreren Kardinälen, unter ihnen Madrucci und San Severina, und einer Reihe von Rechtskundigen, unter denen Robert Bellarmin hervorragt. Sie setzte eine Kommission nieder, die die Schriften Giordanos einer Prüfung unterwarf und aus ihnen acht ketzerische Sätze herauszog. Die Kongregation verfügte sodann, daß diese Sätze dem Gefangenen vorgelegt und er befragt werden solle, ob er sie abschwören wolle oder nicht. Außerdem sollte der Auszug vervollständigt werden. Am 4. Februar wurde aufs neue über Brunos Ketzerei und „über andere Dinge, die in den Akten des Prozesses weiter ausgeführt sind", verhandelt. Darauf verfügte der Papst, daß dem Bruder Jordanus die ausgezogenen Sätze als ketzerisch bezeichnet werden und er aufgefordert werden solle, sie zu widerrufen. Für den Fall der Weigerung solle ihm eine Frist von vierzig Tagen gewährt werden. Welche ketzerischen Sätze die Kommission in Brunos Schriften gefunden hatte,

was er auf die Aufforderung, sie abzuschwören, geantwortet hat, wissen wir nicht. Wir können nur vermuten, daß Bruno sich beharrlich geweigert hat. Wir erfahren weiter daß am 5. April eine Visitation aller Gefangenen stattfand, aber nicht, was mit ihnen verhandelt wurde. Am 21. Dezember wurde dann Bruno wiederum vorgeführt. Jetzt scheint es, daß er der Behandlung, die er ertragen mußte, gründlich müde geworden war. Denn er erklärte, er dürfe weder, noch wolle er Widerruf leisten, auch wisse er nicht, was er widerrufen solle. Darauf wurde der General seines Ordens und dessen Vikar zu ihm gesandt, um mit ihm zu verhandeln, ihn von seinen Irrtümern zu überzeugen und zur Abschwörung zu bestimmen. Die Sendung war erfolglos; denn Bruno antwortete jetzt, er habe nie ketzerische Sätze ausgesprochen, sondern sie seien nur von den Beamten des heiligen Offiziums falsch verstanden worden. Über diese Antwort wurde am 20. Januar 1600 verhandelt. Ein Brief an den Papst, den Bruno geschrieben hatte, wurde geöffnet, aber nicht gelesen. Darauf entschied der Papst, daß der Prozeß weitergeführt und der Spruch gefällt werden solle. Am 8. Februar wurde dann zum letzten Mal gegen Bruder Jordanus verhandelt. Es wurde zunächst ein Überblick über sein Leben und seine Lehren gegeben. Ferner wurde der Mühe gedacht, die die Inquisition aufgewendet habe, ihn zu bekehren und brüderlich zu ermahnen. Im Gegensatz dazu wurde hervorgehoben, welche Hartnäckigkeit und Gottlosigkeit er gezeigt habe. Darauf wurde er degradiert, exkommuniziert und der weltlichen Gewalt — das heißt in diesem Falle den weltlichen Organen der päpstlichen Regierung — mit der

Anweisung übergeben, daß er so milde wie möglich und ohne Blutvergießen bestraft werden sollte. Als Bruno dies furchtbare Urteil vernahm, das ihn dem Feuertod überlieferte, sprach er mit drohender Geberde: „Vielleicht empfindet Ihr, indem Ihr das Urteil fällt, mehr Furcht als ich, indem ich es empfange.“ Er wurde nun abgeführt, und man beobachtete ihn längere Zeit in der Hoffnung, daß er sich noch zum Widerruf bereit finden lassen würde, allein vergebens. Am 17. Februar bestieg er dann den Scheiterhaufen, der auf dem Campo di Fiore errichtet war. Als man ihm auf seinem letzten Gange ein Kruzifix vorhielt, wandte er sich ab. Dann erlitt er den Feuertod.

* * *

Von dem furchtbaren Drama, das mit dem Tode Brunos sein Ende fand, sind uns nur einige Scenen bekannt. Was zwischen ihnen vorging, was die einzelnen Personen bewegte, ist in Dunkelheit gehüllt. Doch wird das Urteil über das ganze Verfahren nicht zweifelhaft sein. Die römische Kirche konnte nach ihren Gesetzen kaum anders handeln, als sie gethan hat. Aber es bleibt an ihr der Makel haften, daß sie einen der hochsinnigsten Denker aller Zeiten dem gräßlichen Tode auf dem Scheiterhaufen überliefert hat. Hingegen scheinen die ungeheuerlichen Lästerungen Brunos gesühnt durch sein tragisches Ende, und er steht danach vor uns als der Märtyrer einer freien und hohen Weltanschauung, einer frohen und kräftigen Lebensansicht. In der That gewinnen wir auch erst, wenn wir absehen von jenen Maßlosigkeiten, zu denen der Kampf des Lebens und die ungestüme Gemütsart des Südländers ihn geführt hat, die rechte Stimmung,

um die Ideale aufzufassen, die ihn in letzter Linie bewegt haben.

Wir haben Bruno kennen gelernt als den Vorkämpfer einer diesseitigen, weltfrohen Lebensauffassung. Andrerseits erinnern wir uns, daß seine ganze Weltanschauung darauf hinauslief, das letzte Ziel des Menschen in die Erkenntnis, oder besser in die begeisterte Betrachtung der Gottheit zu setzen. Es erhebt sich nun die Frage, wie er zu den beiden Richtungen der Lebensbethätigung, die hier durchschimmern, für sich persönlich Stellung nimmt. Er berührt den Gegensatz, der hier schlummert, einmal im Spaccio an der Stelle, wo er die Thatkraft rühmt und ihr als der notwendigen Begleiterin jeder Tugend einen Platz im Himmel anweist. Er unterscheidet dort zwei entgegengesetzte Richtungen, die die Energie nehmen kann. Sie kann sich entweder wenden auf den Erwerb irdischer Güter, auf den Betrieb von Geschäften, die dem Gange des Lebens zu gute kommen, oder sie kann sich richten auf die Arbeiten des Geistes. Beide Bethätigungen sind löblich; aber ihre Vermischung, meint Bruno, ist nicht ratsam.

Der Gegensatz zwischen dem praktischen Leben und dem Leben in der Theorie, an den hier gerührt wird, gewinnt eine innige Beziehung zu den Grundlagen von Brunos Philosophie. Dort stehen sich, wie wir gesehen haben, die Idee des von Gott beseelten Universums und der Gedanke der absoluten Einheit aller Dinge in der Gottheit selbst gegenüber. Das theoretische Bestreben aber ist nach Bruno darauf gerichtet, jene transcendente Einheit zu ergreifen, während das praktische Leben bei den einzelnen Dingen stehen bleibt. Daß Bruno sich selbst für das theoretische Leben entschieden hat, braucht

nicht gesagt zu werden. Aber es erhebt sich die Frage, wie er sich zu den Strebungen der Seele stellen will, die ihn wie jeden Menschen an die Welt der sinnlich gegebenen Dinge fesseln. Hierauf kommt er in dem Buch zu sprechen, das der Darlegung seines persönlichen Lebensideals gewidmet ist, in Degli eroici furori.

In diesem Werk schildert er einmal einen Streit zwischen dem Geist und der Seele des Menschen. Der Geist, der ganz der Erkenntnis der göttlichen Ideen zugewendet ist, nimmt alle Kraft und alles Streben des Menschen für dies Ziel in Anspruch, so daß das Denken kein Interesse behält für die Forderungen des Leibes. Dagegen erhebt die Seele den heftigsten Widerspruch. Der Mensch sei sowohl ein geistiges als ein körperliches Wesen. Dem Geiste zieme geistige Nahrung, dem Körper leibliche. Drum müsse, damit der Zusammenhang des Physischen und Psychischen nicht gestört werde, auch den sinnlichen Strebungen Beachtung geschenkt werden. Unrecht sei es zwar, wenn die Sinne dem Geiste Gesetze vorschreiben wollten, völlig verkehrt aber sei es auch, wenn der Geist die Rechte der Sinnlichkeit nicht achte. Harmonie und Eintracht könne da nicht sein, wo eine Art des Seins alles andere vergewaltige. Sie könne vielmehr nur da herrschen, wo Ordnung und ein gewisses Gleichgewicht der entgegengesetzten Interessen vorhanden sei. Drum sollen die Gedanken sich nicht ausschließlich auf das Jenseits wenden, ein Teil von ihnen solle vielmehr der Sorge für das leibliche Wohl und die sinnlichen Bedürfnisse gewidmet sein. So wolle es die Natur und folglich der Schöpfer und Urheber der Natur selbst. Man erkennt in der Kraft und Energie, mit der hier die unverlierbaren

Rechte der leiblichen Natur geltend gemacht werden, den weltfrohen Bruno wieder, den uns der Spaccio kennen gelehrt hat. Man erkennt auch aus dem Feuer, mit dem hier das Ideal eines harmonischen Daseins geschildert wird, wie wert unserm Denker eine ihr entsprechende Lebensführung gewesen wäre. Aber sein persönliches Ideal ist sie nicht. Der Anspruch der Sinnlichkeit auf einen Mitbesitz an den Gedanken des gottbegeisterten Menschen wird abgewiesen. Denn wessen Geist eingenommen ist von der Gottheit, wer einmal die göttliche Schönheit erfaßt hat, den läßt sie nicht wieder los, der gehört dem Leibe nur noch äußerlich an, und alle Strebungen der Seele, die auf die niederen Aufgaben gerichtet sind, müssen notwendig oberflächlich und nachlässig werden. So sagt Bruno und bekennt sich damit zu völliger Abwendung von dem eigentlichen Leben, zu ausschließlicher Hinneigung auf die Betrachtung des Ewigen. — Das Buch, in dem diese Lehre vorgetragen wird, ist fast gleichzeitig mit dem Spaccio erschienen. Die beiden Werke sind also nicht der Ausdruck verschiedener Auffassungen des Lebens, zu denen unser Denker nacheinander gelangt wäre, sondern der Spaccio giebt die allgemeinen Grundzüge seiner Moralphilosophie, während Degli eroici furori sich mit der Schilderung des besonderen Ideals beschäftigt, dem nach Brunos Meinung ein Denker und Weltweiser nachstreben soll.

Es ist nicht leicht, von der Schrift Degli eroici furori eine Vorstellung zu geben. Doch ist sie für Bruno selbst äußerst bezeichnend. Sie zeigt deutlich, wie nah in ihm der Dichter und der Denker bei einander wohnen. Das ganze Buch ist ein außerordentlich kunstvolles Gewebe. Eine

Reihe von Sonetten zieht sich durch das Ganze hin und bildet gleichsam die Kette, in die als Erläuterung zu den Sonetten eine Reihe von philosophischen Gesprächen sich als Einschlag einfügt. Ein großer Teil der Sonette spricht eine schwärmerische, aber unglückliche Liebe aus, eine Liebe, von der der Verfasser nicht lassen mag, obgleich sie aussichtslos ist, eine Liebe, die ihn peinigt und beglückt, die ihn verzehrt und erhebt, die ihn demütigt und mit Stolz erfüllt. Es hat danach den Anschein, daß diese Sonette zum Teil aus einer gewaltigen, aber unglücklichen Liebesleidenschaft hervorgegangen sind, und der Verfasser lehnt diese Auffassung nicht unbedingt ab. Um so entschiedener aber verwahrt er sich dagegen, daß sie in dem Zusammenhang des Buches Degli eroici furori auf die Liebe zu einer Frau gedeutet werden. Er führt da aus, daß es eines Mannes unwürdig sei, sein ganzes Sinnen und Denken nur auf ein Weib zu setzen, ihm abgöttische Verehrung zu zollen, durch seine Gunst bis in den Himmel erhoben und durch eine Abweisung bis zum Tode betrübt zu werden, und überdies diesen Aufruhr der Gefühle in Verse zu bringen und der Nachwelt zu überliefern. Darum will er die natürliche Hinneigung des Mannes zum Weibe nicht schmähen, die Menschen nicht auffordern, hinfort die süßeste Frucht zu meiden, die das irdische Paradies bietet, nicht eine heilige Einrichtung der Natur lästern, auch nicht den Frauen den Zoll der Verehrung verkümmern, der ihnen als den Hüterinnen des Fortbestandes der Menschheit gebührt, ihnen auch die Hochschätzung nicht versagen, die ihnen zukommt, soweit sie mehr als sinnliche Vorzüge besitzen. Aber alles Denken und Fühlen des Mannes soll das Weib nicht in

Anspruch nehmen. Vielmehr soll Raum in ihm bleiben für eine höhere, heiligere Leidenschaft, für die Liebe zu Gott. Ihr ist das Buch Degli eroici furori gewidmet.

In dem Eingang des Werkes spricht Bruno über seinen inneren Beruf. Die Musen haben ihn immer angezogen, sie haben ihn erfrischt und gestärkt, sie haben seinen Geist verjüngt und immer wieder zu kräftigem Aufschwung beflügelt. Er hat sich ihnen dennoch oft entziehen müssen, denn er hat mit der Not des Lebens hart zu kämpfen gehabt. Auch hat es ihm an Gönnern und Beschützern gefehlt, während er Neider und Widersacher die Menge hatte. Aber zugleich hat ihn der Widerstreit der mannigfachen Strebungen seines Innern gehemmt. Melpomene und Thalia zogen ihn an, und dabei fühlte er, daß die ernsteste philosophische Betrachtung seine Aufgabe sei. Erst spät haben sich diese verschiedenen Strebungen ins Gleichgewicht gesetzt. Jetzt aber ist er zur Klarheit durchgedrungen. Er fühlt sich zum Dichter geboren, denn mächtig wogen in seinem Innern die Gefühle. Geist und Gemüt sind hingenommen von seiner Begeisterung und Thränen quillen aus seinem Auge. Doch ist er nicht ein Dichter, wie es andere sind. Er ist zugleich der Denker, dem die mannigfaltige Welt der Dinge nur das schattenhafte Abbild des all-einen wahrhaft Wirklichen ist. Dies all-eine Wesen ist der Gegenstand seiner Begeisterung, das Ideal, zu dem er sich an der Hand der Musen erheben möchte. Darum ruft er in seinem dritten Sonett alle Kräfte des Geistes auf, abzulassen von dem Streben nach vielen einzelnen Gütern und sich zu vereinigen, um einem Ideal zu leben, einem Banner zu folgen, einer Schönheit sich hinzugeben, der ewigen Schönheit nämlich, welche

das All durchdringt und durchleuchtet. Die begeisterte Hingebung an dies eine Absolute ist nach Brunos Anschauung des Lebens höchstes Ziel. Ihr lebt der heroische Schwärmer. Das Buch Degli eroici furori soll uns sein Ringen nach dem höchsten Ideal, seine Leiden und seine seligen Freuden schildern. Es soll uns eine Vorstellung geben von dem allgemeinen Gemütszustand, in dem sich der Schwärmer befindet; zugleich aber soll es uns aufklären über die Gedankenbildungen, die seinem Streben zu Grunde liegen.

Den Hintergrund all dieser Betrachtungen bietet Platos Lehre von dem doppelten Eros. Zwei Liebesleidenschaften kennt der alte Philosoph. Die eine bleibt bei dem Naturtrieb stehen, die andere erhebt sich über ihn zu etwas Geistigerem, Edlerem. Jene dient der Fortpflanzung und dem Sinnengenuß, diese läßt den Menschen in der himmlischen Schönheit, die er sieht, die Wirksamkeit der ewigen göttlichen Ideen ahnen. Sie führt ihn zu der Betrachtung der vollkommenen Urbilder des Seienden und zur Bewunderung ihrer ewigen Schönheit. Sie leitet ihn so hinüber zur Betrachtung des Quells aller Ideen, zur Anbetung Gottes.

Diese Anschauungen waren in der Renaissance zu kräftiger Wirkung gekommen. Sie lebten in dem ganzen platonisch gestimmten Kreise, der sich unter Lorenzo von Medici in Florenz zusammengefunden hatte. Sie klingen an in dem allegorischen Bilde Tizians, das er der heiligen und der irdischen Liebe gewidmet hat. Sie ziehen sich hindurch durch Michelangelos Sonette. Überall erscheint die sinnliche Schönheit als ein Hauch, ein Abglanz der ewigen Schönheit der Ideen. Zur Erfassung jener

jenseitigen Urbilder sollen wir angeregt werden durch alle Schönheit, die uns umgiebt.

Diese Gedanken nimmt Bruno auf. Er unterscheidet drei Arten der Liebe. Die eine erhebt sich vom Anblick der körperlichen Form zum Anschauen des göttlichen Urbildes, das in dem Körper wohnt, und befähigt so den Menschen zu kontemplativem Leben. Die andere bleibt bei dem Anschauen der gegebenen Form stehen, erweckt die Freude an der Unterhaltung und macht damit den Menschen geeignet zu praktischer Sittlichkeit. Die dritte endlich erregt in dem Menschen die Begierde nach sinnlicher Berührung. Sie erstrebt nur Muße und Wollust. Sie wirkt Zeugung und sinnlichen Genuß. Diese drei Arten der einen weltbewegenden Leidenschaft kommen in den mannigfaltigsten Mischungen vor und schaffen so die Fülle des Lebens der Liebe. Dem heroischen Schwärmer nun ist vor allem jene erste Art der Liebe eigen, die von der Freude an der körperlichen Gestalt aufsteigt zur Begeisterung für das gestaltende Prinzip. Die aber treibt ihn fort ins Unendliche. Denn alles Sein, was er zu erfassen vermag, ist beschränktes, begrenztes Sein, und weist wieder hin auf ein höheres, gestaltendes Wesen. So wird er weitergetrieben jene Stufenleiter der Ideen hinan, die im Weltall thätig sind, bis er aufsteigt zum Urquell der Ideen, zum Ocean aller Wahrheit und Schönheit, zu Gott. Hier gewinnen die Gedanken über die platonische Leidenschaft die engste Fühlung mit den grundlegenden Lehren von Brunos Philosophie. In jener Stufenleiter der Ideen finden wir die Reihe der Kontraktionen des göttlichen Wesens wieder, die von Gott, der höchsten Monade, herabreicht zu dem psychischen

Prinzip, das sich im Steine regt. In der platonischen Leidenschaft erkennen wir jenes Gefühlsmoment wieder, das bei Bruno jeden höheren Erkenntnisvorgang begleitet und das Erkennen zu einem begeisterten Erleben und Erfassen der ewigen Ideen werden läßt.

Aber die platonische Leidenschaft giebt dem Brunonischen Erkennen nicht nur den Gefühlston. Sie ist selbst Erkenntnisquelle. Bruno sagt einmal, die Anziehungskraft, die die göttliche Schönheit und Güte auf die Vernunft ausübt, sei größer als die Kraft des Menschen, das göttliche Wesen zu begreifen. Danach scheint es, daß der Mensch durch die Sehnsucht seines Herzens am tiefsten mit der Gottheit zusammenhängt. Aus ihr aber geht die platonische Leidenschaft, die sehnende Liebe zu Gott hervor. Die liebevolle Versenkung in ein anderes Wesen aber bewirkt, daß wir uns in seine Weise zu denken, zu fühlen, zu sein hineinversetzen. Wir vermögen dann den Zustand, in den wir auf diesem Wege geraten, wiederum mit dem Gefühl wahrzunehmen und so gleichsam mit unserem inneren Sinn das fremde Wesen aufzufassen. So wird die Liebe zu einer Quelle inneren Erfahrens und Erlebens, und Bruno preist daher in einem der ersten Sonette die Liebe als eine Kraft, die der schauenden Vernunft den tiefsten Grund der Wesen enthüllt.

Die platonische Leidenschaft Brunos erinnert an Spinozas intellektuelle Liebe zu Gott. Aber sie trägt nicht die Züge wesentlich intellektuellen Strebens. Sie hat mehr den Charakter ungestümen begeisterten Verlangens. Der heroische Schwärmer, der ganz von ihr erfaßt ist, sucht zum Beispiel die Idee der Unendlichkeit zu ergreifen, indem er in seiner Phantasie schrankenlos

Raum an Raum fügt, Zahl auf Zahl häuft und so in der Grenzenlosigkeit der Raumanschauung und der Zahlvorstellung schwelgt. Doch wenn er sich zum Gefühl der Unendlichkeit erhoben hat, sinkt er durch seine eigene Schwäche wieder hinab zu dem Bewußtsein seiner Niedrigkeit. Sein Streben ist auf ein Ziel gerichtet, das er nimmer zu erreichen vermag. Darum folgt auf jeden begeisterten Aufschwung ein Nachlassen der Kräfte, ein verzweifeltes Innewerden der eigenen Ohnmacht. Die Grundlage zu Brunos Weltanschauung und der Grundzug seiner Lebensbestimmung verschmelzen hier in eins. Die Welt ist das schattenhafte Abbild des göttlichen Wesens. Alle Erkenntnis ist schließlich auf die Erfassung des all-einen Weltgrundes gerichtet, und das Streben nach diesem Ziel ist höchster Lebensinhalt. Aber das Ziel selbst ist unerreichbar. So lehrt Bruno. Daher muß dem Ideal seiner selbst, dem heroischen Schwärmer eine wunderbar gemischte Lebensstimmung eigen sein. Sie schwankt zwischen Hoffnung und Entmutigung hin und her. Bruno spricht sie aus, wenn er singt:

„Heut muß ich hoffnungslos zum Hades schweben
Und morgen wieder um den Himmel werben".

Aber der Schwärmer will darum sein Streben nicht aufgeben. Seine Liebe ist heroisch, wie Bruno sagt. Sie dringt nicht auf Besitz und Genuß. Sie will nur selber sein und leben. Sie bringt dem Schwärmer, der von ihr erfüllt ist, nicht ruhiges Behagen, sondern immer erneutes Hoffen und immer wiederkehrendes Verzweifeln. Aber der Schwärmer will doch nicht von ihr lassen. Auch die Leiden, die ihm seine Gottessehnsucht bringt, sind ihm lieb und wert. Das spricht sich oft in den Sonetten von

Degli eroici furori aus. Eines von ihnen, das zwölfte, sei in der Übertragung von Kuhlenbeck hierher gesetzt:

„Der Falter, der sich kühn dem Licht zuschwingt,
Nicht weiß er, daß die schöne Flamme brennt;
Der Hirsch, der lechzend nach der Quelle rennt,
Nicht ahnt er's, daß der Pfeil vom Bogen springt.

Das Einhorn, das ins keusche Dickicht dringt,
Der Liebe Schoß zu suchen, sieh', es kennt
Den Fallstrick nicht, den Jägerlist dort schlingt.

Im Licht, am Schoß, am Quell von meinem Heil
Seh' ich die Flammen, Ketten und den Pfeil!
So süß sind meine Leiden,
Daß ich der Flammen Glut mit Wonn' empfunden,
Daß mich erfreun von Amors Pfeil die Wunden!

Daß ich nicht mag aus meinen Fesseln scheiden!
Seid ewig denn mein Heil!
Gedankenketten, Inbrunst, Herzenspfeil!

Die Liebe, die der Schwärmer nicht lassen will, erfreut und peinigt, erhebt und demütigt ihn. Die stürmische Bewegung des Gemüts läßt in ihm die Sehnsucht nach Ruhe erwachen, aber jede Staffel, zu der er sich in seiner Begeisterung emporschwingt, reizt ihn nur weiterzustreben. So vermischen sich vorwärts strebendes Verlangen und kleinmütiges Verzagen, freudiges Ringen nach dem Höchsten und tiefe Sehnsucht nach Ruhe, begeistertes Schwelgen in der Nähe der Gottheit und tiefes Empfinden der unüberwindlichen Schranken in dem Schwärmer zu einem peinvollen Glück, zu einer süßen Qual. Die Gluten die in seinem Herzen flammen, die Thränen, die aus seinen

Augen quellen, die Seufzer, die sein Leid und seine Lust in die Weite tragen, sind Symbole eines Zustandes, der zwischen den entgegengesetzten Gefühlen hin und her schwankt. Bruno hat ihn oft geschildert. Er singt:

„Ich trage das herrliche Banner der Liebe,
Es kocht mein Verlangen, mein Hoffen erfror!
Starr bin ich und zitt're, es flammen die Triebe,
Mein stummer Schmerz schreit gen Himmel empor!"

Aber ein derartig zwiespältiger Gemütszustand ist gerade der, in dem der Schwärmer sein Genüge findet. Er ist ein endliches, begrenztes Wesen. Er muß sich daher hinwenden zu dem Unendlichen. Er kann ihm nicht völlig ähnlich werden. Das sehnsüchtige Verlangen nach ihm ist das einzige, zu dem er sich immer von neuem erheben kann. So hängt das Ideal des Schwärmenden zusammen mit der Grundlage von Brunos Philosophie Aber es greift hier noch ein anderer Gedanke ein, der durch die ganze Schrift Degli eroici furori hindurchgeht.

Entgegengesetzte Gefühle sind immer innig mit einander verbunden, lehrt Giordano. Sie vermischen sich am augenfälligsten in der sinnlichen Liebe, wo zarte Sehnsucht und gewaltige Begier, liebende Sorge und gewaltthätige Genußsucht durcheinander gehen. Ähnlich ist es bei der höheren platonischen Leidenschaft. Aber auch sonst sind Lust und Unlust mit einander verknüpft. An die Freude des Besitzes ist die Sorge um seine Erhaltnng gebunden, und je größer er ist, desto größer ist die Furcht, die der mögliche Verlust erregt. So hängen Lust und Unlust überall zusammen. Zeitweise Befriedigung aber entspringt daraus, daß wir aus einem weniger wünschenswerten Zustand in einen

besseren übergehen. Doch ist auch das stärkste Gefühl der Befriedigung nicht rein, denn es ist oft vermischt mit einer Trauer um das Vergangene und immer mit einer Besorgnis für die Zukunft.

Hängt also Lust und Unlust untrennbar zusammen, so erscheint es als der vollkommenste Zustand, wenn der Mensch dem Weltlauf gegenüber in einer Gemütsverfassung verharrt, die über die Gegensätze von Furcht und Hoffnung, Lust und Unlust erhaben ist. Daher ziemt dem Schwärmer nicht ein Ausspruch wie der: „Ich bin nie so froh gewesen wie heute". Denn daraus wäre zu schließen, daß er nie so albern gewesen sei wie heute. Den Zustand des Schwärmers giebt vielmehr etwa das Wort wieder: „Ich war nie weniger traurig, oder ich war nie weniger froh wie heute." Der jeweilige Zustand dieser wechselnden Welt ist nicht ein würdiger Gegenstand seines Denkens und Fühlens. Er richtet den Blick auf den Gesamtlauf der Welt und bleibt ihm gegenüber in dem Durchdringungspunkte von Freud und Leid schweben. Der Wissende sieht das Gute und Böse in steter Wandlung, ihm ist darum das Vergnügen kein Vergnügen und der Schmerz kein Schmerz; denn er sieht von beiden das Ende ab. Hier spielt der Gedanke hinein, daß in dem vollkommenen Wesen alle Dinge zu einer unterschiedslosen Einheit zusammengefaßt sind, und führt dazu, den Gemütszustand für den vollkommensten zu erklären, in dem die Gegensätze des Gefühlslebens zur Einheit verbunden sind.

Zu solchem Gleichgewicht gelangen bei dem heroischen Schwärmer die Affekte und Begehrungen, die sich auf die irdische Welt richten. Er stirbt ihr ab. Aber

die jenseitige Welt der Ideen hört nicht auf, ihn zu bewegen und immer aufs neue einen Aufruhr der Gefühle in ihm zu erregen. Wir wissen es, sein Erkennen ist ein innerliches Erleben, ein begeistertes Erfassen, ein inniges Versenken in das Wesen der Dinge. Es steht daher nicht immer auf gleicher Höhe. Vielmehr schwankt es auf und ab und bringt so sein Gefühlsleben immer aufs neue in Aufruhr. Zuweilen aber erhebt sich die Erkentnis auf einen höchsten Gipfel. Der Schwärmer fühlt, daß das Wesen, welches sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Welt darstellt, identisch ist mit dem, was sich in seinem Geist und Herzen regt.

Die platonische Leidenschaft ist es, die ihn zu dieser Erkenntnis führt. Die Liebe hat die Kraft, den Liebenden dem Geliebten ähnlich zu machen, ja ihn zu verwandeln in ein dem Geliebten gleiches Wesen. So hat das beständige Blicken nach dem Ideal den Schwärmer über sich hinausgehoben, ihn innerlich verwandelt und wesensgleich gemacht mit dem Ziel seiner Sehnsucht, mit Gott. Dies ist der Höhepunkt im Leben des Schwärmers. Bruno stellt ihn dar in dem schönen Sonett, das den Schwärmer mit Aktäon vergleicht. Der griechische Jüngling ist mit seinen Hunden ausgezogen, um Hirsche zu jagen. Doch bei der Jagd dringt er zu dem Flusse vor, wo Diana badet. Er wird ihrer ansichtig, wird in einen Hirsch verwandelt und fällt nun seinen Hunden zur Beute. Ähnlich ergeht es der strebenden Vernunft, die nach dem Urquell aller Wesen sucht. Sie wird, wenn sie die Urgestalten auffaßt, die in der Sinnenwelt sich spiegeln, gewahr, daß die gestaltende Gottheit, die sie außer sich suchte, in ihr selber lebt.

So ist das höchste Ziel menschlichen Strebens darauf gerichtet, zu einem Zustand durchzudringen, in dem man jene Lehre, daß Gott aller Wesen innerster Kern ist, an sich selbst erlebt und erfährt. Allerdings ist es dem Menschen nicht beschieden, in diesem Zustand zu verweilen. Er kann nur durch Ekstase auf kurze Zeit in ihn hinein versetzt werden. Im übrigen ist er darauf angewiesen, nach jenem Zustand immer aufs neue zu ringen.

Was den Schwärmer immer wieder von der Betrachtung des Göttlichen abzieht und in die sinnliche Auffassung der Dinge verstrickt, darüber finden sich bei Bruno verschiedene Gedanken, die mit einander nicht ausgeglichen sind. Einmal wird gelehrt, es liege in der Natur unserer Seele selbst ein Gesetz, das sie treibt, sich bald den höheren, bald den niederen Gütern zuzuwenden. Andererseits wird ausgeführt, die menschliche Seele werde durch die ungeordneten Leidenschaften, die aus ihrem Zusammenhang mit dem Körper hervorgehen, immer wieder in die sinnliche Sphäre hinabgezogen. Aber sie sei nicht genötigt, diese Strebungen wie ein Fatum hinzunehmen; die Seele werde vielmehr von dem Körper nur soweit beherrscht, als sie sich ihm überlasse. Sie müsse daher ihre Freiheit recht gebrauchen, um die Affekte zu bekämpfen. Dann werde sie sich von der Herrschaft der sinnlichen Triebe befreien und durch die Kraft des Gebets zu Gott erheben. Immer aber wird behauptet, daß die Natur eines endlichen Wesens es mit sich bringe, daß es in dem Zustand der Vergottung nicht verharren könne.

Doch ohne endgiltigen Fortschritt ist der Lebensgang eines Menschen nicht. Das beruht wesentlich darauf, daß



die Vernunft in ihm zur Reife kommt und die Gewalt der Affekte nachläßt. Als Kind ist er ganz ein Spielball der niederen Triebe. Später erwachen Verstand und Vernunft, und bei steigendem Lebensalter schwindet der Reichtum der Säfte, die immer von neuem heftige Affekte erregen und den klaren Blick des Geistes verdunkeln. So wird durch den natürlichen Gang der Entwicklung der Mensch seinem göttlichen Ziele näher gebracht. Dauernd aber und unabänderlich nimmt er die Richtung auf dies Ziel, wenn ihm das große Erlebnis zu teil wird, durch das er die Identität Gottes mit dem Kern seines Innern ergreift. Dadurch wird eine vollkommene Umwandlung in seinem Denken bewirkt. Vor jener Wendung hat er es versucht, die unendliche Größe Gottes in der Unendlichkeit der Welt zu erfassen. Jetzt ist er zur Erkenntnis gekommen, daß der Himmel mit seinen unzähligen Sternen ihm Gott nicht klarer darstellt als die Erde, die doch einer dieser Sterne ist, daß er vielmehr in die Tiefe des eigenen Herzens hinabsteigen muß, um dort die Gottheit zu schauen. Dieser Gedanke wandelt ihn völlig um. Er wird einsam und ungesellig, lebt am liebsten allein auf Bergen und in Wäldern. Die Masse der Menschen meidet er, denn sie gilt ihm als ein Hindernis zu wahrer Erkenntnis zu kommen. Niemand, sagt Bruno, kann das Wahre und Gute lieben, ohne gegen die Masse Haß und Verachtung zu hegen. Dagegen sucht er den Umgang der Wenigen, die seine Gesinnung teilen. Auch die Bedürfnisse seines Leibes, seine Freuden und Schmerzen werden ihm etwas Äußerliches; sie erreichen ihn kaum noch. Denn sein Geist lebt ganz dem Streben nach dem Ewigen. Seine Seele hängt mit dem Leibe nur noch

notdürftig zusammen, und der Leib erscheint als Kerker, als Fessel, als schwerer Block, der die Seele am Aufschwung hindert.

Nach dem vorigen gewinnt der heroische Schwärmer fast den Charakter eines mönchischen Asketen, und dennoch ist er es nicht. Das Bindeglied zwischen dem jenseitig gewendeten Wesen des Schwärmers und der diesseitigen Welt ist die Schönheit. Sie hält ihn gefesselt. Bruno betont oft, daß sie den Schwärmer notwendig anziehe, weil sie ein Strahl des jenseitigen Glanzes sei, und einmal sagt er ausdrücklich, daß man, wie sehr man auch von einer bloß körperlichen Schönheit gefesselt sei, sich dessen nicht zu schämen brauche und mit Anstand dabei verweilen könne, denn auch die sinnliche Schönheit sei ein Abglanz des Geistes, ein Schatten des Ewigen. Vielleicht darf man sogar vermuten, daß der Schwärmer die körperliche Schönheit nicht nur unter diesem Gesichtspunkte betrachtet. Denn Bruno sagt einmal, trotz aller Enttäuschungen, die ihm sein Streben bringe, lustwandle der Schwärmer meistens und entzücke sich bald mehr an der einen, bald mehr an der anderen Form des zwiefachen Kupido. Denn die Hauptlehre, die ihm die Liebe erteile, sei die, daß man die göttliche Schönheit in ihrem Schatten betrachte, wo man sie im Spiegel anschaue, daß man sich wie die Freier der Penelope mit den Mägden ergötze, wenn man nicht so glücklich sei, sich mit der Herrin selber unterhalten zu dürfen. Indessen diese Saite wird nur nebenher einmal angeschlagen. Im allgemeinen erscheint alle irdische Schönheit durchaus als der Schatten der ewigen, und der Schwärmer hängt mit der diesseitigen Welt durch das Band der Schönheit zu-

sammen, weil sie ihm Zeugnis davon ablegt, daß diese mannigfaltige Welt der Dinge ein Ausfluß, ein Schatten des all-einen Wesens ist, dem all sein Sinnen gehört, weil die Betrachtung der schönen Welt ihn hinüberleitet zu dem, was seinem Wesen Befriedigung bringt, zu der schwärmerischen Erbauung an der ewigen Herrlichkeit des All-einen.

Es wird einem modernen Menschen nicht leicht, sich in der Gemütsverfassung, die den heroischen Schwärmer ausmacht, heimisch zu fühlen. Das Ziel seiner begeisterten Bemühungen, die Ekstase, übt auf ihn kaum die gleiche Anziehungskraft aus. Bruno steht hier ganz im Bann der Mystik wie sein jüngerer Zeitgenosse Jakob Böhme, der mehrfach in seinem Leben in einen visionären Zustand geraten ist. Gleichwohl klingen in dem Ideal des heroischen Schwärmers alle die Ideen an, die in Brunos Weltanschauung mittönen, die Unendlichkeit und Unerforschbarkeit Gottes, die Unendlichkeit der Welt und ihre ewige Schönheit. Die Schätzung des Erkennens als der höchsten Funktion des Menschen giebt den Grundton, und die Erbauung als Ziel alles Erkennens das Grundthema. Der Gegensatz gegen die mönchisch-asketische Lebensauffassung klingt hindurch. Auch Brunos äußeres Leben wird verständlich. Denn der ungestüme Drang, der in ihm lebte, läßt ihn wenig geeignet erscheinen, sich in die Welt und die Menschen zu schicken und so die Grundlage für eine stetige Wirksamkeit zu gewinnen.

Für wen ist nun das Ideal des Schwärmers gezeichnet? Es ist nicht für alle bestimmt. Der Aristokrat des Geistes, der in der höchsten Bethätigung des Erkenntnisvermögens den Weg zu dem höchsten Ziel des

Menschen sieht, kann dies Ziel nicht für alle aufrichten. Der Ruf: „Erhebet die Herzen" ist nicht an alle ergangen, sagt er, sondern nur an die, die Flügel haben. Doch verachtet er darum die andern nicht. Sein scharfer Blick für reale Verhältnisse, hat ihn gelehrt, daß es auf Erden nicht nur Philosophen geben kann, daß es vielmehr auch Bauern, Handwerker, Kaufleute, Staatsmänner, Krieger geben muß, und so will er denn sein Ideal nur aufgestellt haben für die Berufenen. Darum meint er nicht, daß die anderen der göttlichen Erleuchtung ganz unfähig seien. Im Gegenteil glaubt er, daß solche Gnade auch den geistig Unmündigen bisweilen zu teil werde. Von der Menge hat er vielleicht gemeint, daß sie in einer Religion, die mit der wahren Philosophie im rechten Einklang wäre, die Befriedigung ihres Gottesbedürfnisses finden könne. Im übrigen beschäftigt er sich mit dieser Frage wenig, sondern begnügt sich wieder darauf hinzuweisen, daß in der Mannigfaltigkeit menschlicher Bildung und Art die Vollkommenheit des Alls sich offenbare.

Die Geringschätzung der Masse, die hier überall zu Grunde liegt, ist ein gemeinsamer Charakterzug der Renaissance. Er bezeichnet am schärfsten die Schranken dieser gewaltigen Geistesbewegung. Er hat wohl auch zu den vornehmsten Ursachen ihres schließlichen Niederganges gehört.

Schlußbetrachtung.



Die Gedankenwelt Brunos hat im siebzehnten Jahrhundert und in der ersten Hälfte des achtzehnten auf weitere Kreise nicht unmittelbar gewirkt. Aber Leibniz hat von ihm den Gedanken entlehnt, daß alle Einzelwesen Ausgestaltungen der einen göttlichen Wesenheit sind und hat gleich ihm die Harmonie des Universums zum Grundton seiner Betrachtungen gemacht. Auch Spinoza hat aus ihm geschöpft. Zwar läßt die Ethik Spinozas diesen Zusammenhang kaum erkennen. Denn es geht durch sie eine ganz andere Lebensstimmung hindurch als die leidenschaftliche Gottessehnsucht Brunos. Aber eine frühere Arbeit Spinozas, der in holländischer Sprache verfaßte Traktat von Gott, vom Menschen und seiner Glückseligkeit, zeigt, wie Sigwart nachgewiesen hat, deutlich, wie stark er von unserm Denker abhängig gewesen ist. So hat Bruno zuerst durch die Vermittlung von Leibniz und Spinoza Einfluß ausgeübt. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts aber wurden seine Schriften besonders in Deutschland das Studium der hervorragenden Geister. Der junge Goethe beschäftigte sich mit dem Dialog „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" schon in seiner Straßburger Studienzeit. Er hat später auch einige seiner lateinischen Schriften gelesen und Auszüge aus ihnen gemacht. Er ist von Bruno auf das

entschiedenste beeinflußt worden. Schon seine Gottesidee entstammt dem Gedankenleben des italienischen Philosophen, und manche Verse, in denen wir Goethes Gottesanschauung vorzüglich niedergelegt finden, sind, wie Brunnhofer nachgewiesen hat, fast wörtliche Übersetzungen von Aussprüchen Brunos. So die bekannten Verse:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Auch die Harmonie des Weltalls finden wir bei Goethe wieder. Als Beispiel mögen die ersten Worte des Gedichts „die Metamorphose der Pflanzen" gelten:

„Dich verwirret, Geliebte, die tausendfältige Mischung
Dieses Blumengewühls über dem Garten umher;
Viele Namen hörest Du an, und immer verdränget
Mit barbarischem Klang einer den andern im Ohr.
Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleichet der andern,
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz,
Auf ein heiliges Rätsel."

Der Fortgang des Gedichtes zeigt uns, ganz ähnlich wie bei Bruno, die Weltseele geschäftig, die einzelnen Formen der Pflanze zu bilden. So erblickt auch Goethe in aller Entwicklung und Entfaltung göttliches Wirken. Am deutlichsten spiegelt es sich in genialem geistigen Schaffen, aber auch die Liebe und Güte, die das Werdende pflegt und behütet, ist ein Ausfluß göttlichen Geistes. Die Erkenntnis solchen göttlichen Waltens scheint dem Menschen nicht ganz verschlossen. Goethe will den Spruch

des Physikers nicht gelten lassen, der dem Menschengeist verwehrt, ins Innere der Natur zu dringen und ihn auf die äußere Schale verweist. Er fertigt ihn ab mit dem stolzen Wort:

Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male.
Dich prüfe Du nur allermeist,
Ob Du Kern oder Schale seist.

Hier rührt Goethe an das Problem der Erkenntnis, das Brunos Leben beherrscht und Goethe selbst zu seiner gewaltigsten Schöpfung, dem Faust, begeistert hat. Aber auch die Ablehnung der modernen Empirie, die sich damit begnügt, Thatsachen zu beobachten, Zusammenhänge festzustellen und so unter Verzicht auf eine innere Erfassung der Dinge zu der Erkenntnis von Gesetzen zu gelangen, die sich im Ablauf der Naturvorgänge verraten, klingt hier hindurch. Dieselbe Abneigung finden wir wieder bei einem anderen deutschen Geistesheroen, bei Fichte. Wie Bruno lehrt er, daß alles Erkennen ausgehen müsse von der göttlichen Idee. Sie ist das einzige Ziel aller Bemühungen, aus ihr allein geht wahres Wissen hervor. Das Ringen nach ihr schafft den vollkommenen Gelehrten, das Streben nach äußerem Wissen den vollendeten Stümper. So spricht Fichte die Grundtendenz Brunonischer Erkenntnis aus in seiner Schrift: „Über das Wesen des Gelehrten." Ähnlich führt Schelling aus, der Zweck der erhabensten Wissenschaft könne nur der sein, die Wirklichkeit, die Gegenwart, das lebendige Dasein Gottes im Gange der Dinge uns im einzelnen darzuthun. Schelling knüpft unmitelbar an Bruno an. Er hat ihm einen

Dialog gewidmet, der von dem Wesen der Wahrheit und der Schönheit und ihrem Verhältnis zu einander handelt und den Titel trägt: „Bruno oder von dem natürlichen und göttlichen Prinzip der Dinge.“ Auch Hegel ist von Brunos Geist berührt. So ist die ganze glänzende Epoche deutschen Geisteslebens in der zweiten Hälfte des achtzehnten und am Anfang des 19. Jahrhunderts durchtränkt von dem Einfluß Giordano Brunos.

Im weiteren Verlaufe des neunzehnten Jahrhunderts haben sich dann andere Strömungen geltend gemacht. Die Naturphilosophie wurde zurückgedrängt durch die empirische Forschung; die Pflege der Einzelwissenschaften trat in den Vordergrund, die Spekulation sank von ihrer Höhe herab. Damit verminderte sich zunächst auch das Interesse für Bruno, und erst in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts ist es von neuem erwacht. Aber e i n Gedanke unseres Philosophen hat in allem Wandel nur an Macht gewonnen. Es ist die Idee von dem einen Leben, das in allem ist. Dieser Gedanke ist durch Hegel von neuem in den Mittelpunkt gerückt worden. Hegel versucht es, das Hervorgehen der mannigfaltigen Welt der Dinge aus einem völlig einheitlichen, absoluten Wesen begreiflich zu machen. Er unternimmt es, den Verlauf der Geschichte zu betrachten als den Prozeß der Entfaltung des Unendlichen im Endlichen. An den Gedanken, die der Ausführung dieses Unternehmens zu Grunde liegen, ist vielfach Kritik geübt worden. Die Idee aber, daß alle Geschichte einen einheitlichen Zusammenhang bildet, ist überall anerkannte Richtschnur des Forschens geworden. Das Leben der Völker auf der Erde, die Ausbildung der Wirtschaft, die Entwicklung von

Staat und Recht, die Ausgestaltung von Religion und Philosophie, die Entfaltung der Kunst erscheinen als eine Reihe von ungeheuren, aber einheitlichen Lebensvorgängen, die innig unter einander zusammenhängen. Ebenso tritt in der Naturwissenschaft der Gedanke, daß das Universum ein einheitliches Ganze ist, beherrschend hervor. Er liegt unserer Physik des gestirnten Himmels zu Grunde, er spricht sich aus in der Lehre, daß alle Naturkräfte nur verschiedene Erscheinungen einer und derselben Energie sind, er treibt vorwärts, wenn wir danach streben, die mannigfaltigen Elemente der Chemie als Produkte eines Urstoffes zu begreifen, er kommt zur Darstellung, wenn wir die Arten der Tiere und Pflanzen auffassen als Zweige eines ungeheuren Lebenszusammenhangs.

Neben die Einheit des Alls tritt bei Bruno die Idee von der göttlichen Harmonie, die das Universum durchleuchtet. Dieser Gedanke ist in unserem Jahrhundert stark zurückgedrängt worden. Wohl erwacht er immer von neuem bei solchen, die die Schönheit und den unendlich mannigfachen Reiz der Natur betrachten, den moderne Maler uns kennen gelehrt haben, oder bei solchen, die den Reichtum des eigenen Lebens in die sie umgebende Welt hinaustragen. Aber im ganzen herrscht eine anders gefärbte Lebensstimmung. Wir sind allmählich inne geworden, daß aller Bewegung in der Körperwelt mechanische Gesetze zu Grunde liegen, und die Maschinen, die durch ihre Zahl und die Masse der Energie, die von ihnen ausgeübt wird, in unserem Jahrhundert ins Ungemessene gewachsen sind, predigen allerorten die nachdenkliche Lehre von einem Naturlauf, der gleichgiltig gegen gut und böse seinen ewigen Gesetzen folgt. Die Beobachtung des

Lebens der Tiere und Pflanzen aber hat uns gezeigt, wie eng alle Vollkommenheit der lebendigen Geschöpfe zusammenhängt mit dem Kampf ums Dasein, der die Minderwertigen vernichtet. In den Vordergrund unseres politischen Denkens ist die Thatsache getreten, daß im Innern der Staaten große Klassen um den Anteil an dem wirtschaftlichen Ertrag der nationalen Arbeit ringen, und daß die Völker unter einander einen wirtschaftlichen Wettkampf führen, in dem der Starke den Schwächeren rücksichtslos mißhandelt. All diese Erkenntnis hat dahin gewirkt, die Auffassung der Welt zu verändern, und wenn auch Lotze versucht hat, den ganzen Naturmechanismus zu erweisen als das Mittel, durch das der Selbstvervollkommnungsprozeß der Welt sich vollzieht, so kehren wir doch nicht zu der Anschauung Brunos zurück, die alle Härten dieses Prozesses auffaßt als Dissonanzen, die in der Harmonie des Weltganzen verschwinden. Damit ist jener enthusiastischen Betrachtung der Welt, die bei Bruno überall hindurchgeht, und dem persönlichen Lebensideal, das mit ihr zusammenhängt, in der Gegenwart der Boden geschwunden.

Aber ein Gedanke, der für Brunos Lebensauffassung von grundlegender Bedeutung ist, hat seine Kraft bewahrt. Das ist die Meinung, daß das menschliche Denken frei sein müsse von jeder äußeren Schranke, daß die menschliche Forschung nur als wahr anerkennen solle, was sich dem natürlichen Erkenntnisvermögen als wahr erweist, daß das natürliche Erkennen den Menschen wohl in Irrtümer verstricken kann, daß es aber doch schließlich diejenige Kraft ist, mit deren Hilfe sich der Mensch zu höheren Zielen emporschwingt. Für diese Meinung hat

Bruno den Tod auf dem Scheiterhaufen erdulden müssen, und eine lange Reihe von Geisteshelden hat nach ihm für sie gekämpft und gelitten. Im Lauf der drei Jahrhunderte aber, die seit Brunos Tod verflossen sind, ist diese Meinung mächtig erstarkt, und vorurteilsloses Forschen wird jetzt überall, wo die Erkenntnis um ihrer selbst willen geschätzt wird, als die notwendige Grundlage aller Wissenschaft anerkannt. Manchen freilich wird es scheinen, als ob hier und dort die freie Meinungsbildung noch durch starke Schranken eingedämmt sei. Aber sie dürfen sich sagen, daß die Forderung nach völliger Freiheit des Denkens, nachdem sie Bruno einmal aufgestellt hat, fortwirkt mit stetig wachsender Macht. Sie dürfen hoffen, daß der Tag nicht fern sei, wo man jeden, der redlich nach der Wahrheit gerungen hat, schätzen wird, zu welchem Ziel er auch gekommen sei.

Litteraturnachweis.



Im Anfang des verflossenen Jahrhunderts war man für das Studium Brunos auf die Originalausgaben seiner Schriften angewiesen, von denen einige außerordentlich selten sind. Im Jahre 1830 gab dann Adolf Wagner die italienischen Schriften Brunos in Leipzig unter dem Titel: „Opere di Giordano Bruno“ heraus. Im Jahre 1836 folgte ihm Gfrörer, indem er einen Teil der lateinischen Schriften Brunos unter dem Titel: „Jordani Bruni scripta, quae latine confecit omnia“ in Stuttgart erscheinen ließ. Doch kam diese Ausgabe nicht über den ersten Band hinaus und enthielt gerade die wichtigsten Schriften Brunos nicht. Als daher im Jahre 1879 Fiorentino die große Ausgabe der Lateinwerke Brunos begann, die unter dem Titel: „Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta“ auf öffentliche Kosten in den Jahren 1879—90 hergestellt worden ist, druckte er zunächst diejenigen Lateinschriften Brunos ab, die ihm am wichtigsten erschienen. Nach seinem Tode setzten Imbriani und Tallarigo die Herausgabe fort folgten ihrerseits aber der chronologischen Reihenfolge der Schriften. Nach dem Tode Imbrianis schlossen dann Tocco und Vitelli das Werk ab, indem sie den Veröffentlichungen Fiorentinos einerseits und denen seiner Nachfolger andererseits einige

Ergänzungen hinzufügten, sodaß jetzt unter dem Namen des ersten Bandes die allgemeinen philosophischen Schriften Brunos vereinigt sind, während die mnemotechnischen und lullischen Schriften in den Teilen enthalten sind, die den zweiten Band bilden. Ein dritter Band bringt Schriften, die zum ersten Mal im Druck erscheinen. Sie entstammen den Manuskripten, die der russische Unterrichtsminister Noroff der Bibliothek zu Moskau geschenkt hat. Zur Feststellung des Textes sind Manuskripte herangezogen worden, die sich in den Bibliotheken von Augsburg und Erlangen befinden. Unter den hier zuerst gedruckten Abhandlungen verdient besonders die Schrift: „De magia et Theses de magia“ hervorgehoben zu werden, die davon Zeugnis ablegt, daß Bruno mit vielen hervorragenden Geistern seiner Zeit ein Anhänger der Magie war. Neben die große Ausgabe der Lateinwerke Brunos ist im Jahre 1888 unter dem Titel: „Le opere italiane de Giordano Bruno“ eine neue Ausgabe seiner italienischen Werke getreten. Der Herausgeber Paul de Lagarde hat viele Auslassungen und Ungenauigkeiten der Wagnerschen Ausgabe berichtigt, auch die Modernisierung der Sprache, die sich bei Wagner findet, beseitigt und überall das Italienisch des Originals wiederhergestellt.

Von den italienischen Schriften Brunos sind die wichtigsten in guten deutschen Übersetzungen vorhanden. Die Dialoge De la causa, principio et uno, die die grundlegenden philosophischen Anschauungen Brunos darstellen, hat Lasson schon im Jahre 1872 ins Deutsche übertragen und mit trefflichen Erläuterungen versehen, die für die objektive Auffassung der Meinungen Brunos und für die Kenntnis ihrer Beziehungen zur alten Philosophie

von großem Wert sind. Ein zweiter Abdruck dieser Übersetzung ist im Jahre 1889 erschienen. In demselben Jahre gab Kuhlenbeck den vielberufenen Spaccio de la bestia trionfante, der lange Zeit lediglich als Schmähschrift gegen die Kirche gegolten hat, aber im wesentlichen die ethischen Grundanschauungen Brunos darstellt, unter dem Titel „Reformation des Himmels" in deutscher Übersetzung heraus. Im Jahre 1893 veröffentlichte derselbe Autor eine Übersetzung von De l'infinito, universo e mondi, die Brunos Meinungen über das Weltall vorträgt, als Dialoge von dem Unendlichen, dem All und den Welten. Im Jahre 1898 endlich ließ Kuhlenbeck eine Verdeutschung der persönlichsten Schrift Brunos der Dialoge Degli eroici furori unter dem Titel „Zwiegespräche von dem Helden und Schwärmer" erscheinen. Den Übersetzungen ist eine Fülle von Anmerkungen beigegeben, die das Verständnis in mannigfacher Weise fördern. Insbesondere werden die Fäden bloßgelegt, die von Bruno zum Neuplatonismus und zu anderen mystisch-theosophischen Strömungen hinüberreichen.

Eine umfassende Darstellung der Philosophie und des Lebens Giordano Brunos haben zuerst fast gleichzeitig ein deutscher und ein französischer Gelehrter gegeben. Im Jahre 1846 veröffentlichte Bartholmèß in Paris seinen „Jordano Bruno" und in demselben Jahre widmete Carrière dem Giordano Bruno eine eingehende Darstellung in seinem Werk „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit". Bartholmèß erzählt das Leben Brunos, berichtet dann eingehend über seine Werke und unterwirft seine Philosophie einer kritischen Beleuchtung von einer der Kirchenlehre näher

stehenden Grundanschauung aus. Ähnlich verfährt Carrière. Doch beurteilt er die Weltanschauung Brunos von einem Standpunkt aus, der stark abhängig ist von der von Bruno selbst beeinflußten großen Epoche der deutschen Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Es erscheint ihm daher die Philosophie Brunos als die Vorstufe zu der wahren Weltansicht. Die Werke von Bartholmèß und Carrière leiden unter dem Übelstand, daß zur Zeit ihrer Entstehung über das Leben Brunos nur sehr unzureichende und unsichere Angaben bekannt waren. Carrière hat in einer im Jahre 1887 erschienenen zweiten Auflage diesem Mangel abhelfen können. Die neuen Aufschlüsse, welche das Lebensbild Brunos verändert und schärfer bestimmt haben, sind zum größten Teil von Domenico Berti geliefert worden. Dieser italienische Forscher veröffentlichte im Jahre 1868 eine „Vita di Giordano Bruno“, zu der er die Akten des Prozesses in Venedig und einige Protokolle aus den Archiven der römischen Inquisition benutzt hatte. Die Dokumente waren der Lebensbeschreibung als Anhang beigegeben. Im Jahre 1880 erschienen sie als Documenti intorno a Giordano Bruno in einer mit den Originalen nochmals verglichenen Ausgabe. Auf Grund dieser Dokumente hat dann Sigwart unter sorgfältiger Benutzung aller sonstigen Notizen und Anführung aller Quellen Brunos äußeren Lebensgang geschildert. Die Arbeit ist in dem Doktorenverzeichnis der Universität Tübingen im Jahre 1880 unter dem Titel: „Die Lebensgeschichte Giordano Brunos“ erschienen. In demselben Jahre hat dann Sigwart unserem Philosophen noch einen Aufsatz gewidmet. Er ist unter dem Titel „Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht“ in den kleinen



Schriften Sigwarts wieder abgedruckt. In ihm giebt der Verfasser ein durch einige von ihm selbst aufgefundene Notizen wiederum bereichertes Lebensbild Brunos, berichtet dann in gedrängter Übersicht über seine Philosophie und erzählt endlich eingehend seinen Prozeß. Im Jahre 1882 hat Brunnhofer sein Werk „Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis“ veröffentlicht. Dies umfangreiche Werk erzählt in seiner ersten Hälfte das Leben Brunos und giebt in der zweiten eine begeisterte Darstellung seiner Lehren. In beiden Teilen sind die Stellen der Quellen, auf die sich die Darstellung gründet, in Anmerkungen angeführt. Es wird dadurch der zweite Teil zu einer Übersicht über eine große Zahl von Belegstellen, denen bei jeder Darstellung von Brunos Lehre Bedeutung zukommt. Überdies giebt der Verfasser ein Bild von dem Reichtum von Brunos Gedankenleben. Er zeichnet nicht nur die Hauptideen von Brunos Philosophie, sondern weist auch auf die mannigfachen Ideen hin, die mehr oder weniger entwickelt bei Bruno auftreten und später zu großem Einfluß gelangt sind. Einen kurzen Überblick über Brunos Leben und Philosophie giebt die Schrift, die Kuhlenbeck unter dem Pseudonym Landseck im Jahre 1890 veröffentlicht hat. Das Buch ist betitelt „Bruno, der Märtyrer der neuen Weltanschauung.“ Es ist im Anschluß an die Enthüllung von Brunos Denkmal in Rom entstanden und giebt durch Abbildungen eine Vorstellung von dem Werke des Künstlers.

Von streng katholischem Standpunkt ist Brunos Lehre wesentlich in zwei Arbeiten behandelt worden. Die erste hat im Jahre 1846 Clemens geliefert. Sie führt

den Titel „Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa.“ Sie betont die Abhängigkeit Brunos von der Philosophie des Cusaners und leitet seine Feindschaft gegen die Kirche und seine Abweichung von ihrer Lehre aus einer Verirrung her, zu der ihn seine ungeberdige Sinnlichkeit geführt habe. Die zweite Arbeit bildet einen Teil der Geschichte der Philosophie von Stöckl. Sie giebt eine Analyse der Grundbegriffe von Brunos Philosophie und mißt sie an der Lehre der Kirche. In der Auffassung von Brunos Persönlichkeit folgt sie Clemens. In dem vierten Abschnitt des Buches von Clemens findet sich eine Reihe von Stellen aus den Werken Brunos in deutscher Übersetzung zusammen gestellt, die die ärgsten Spöttereien enthalten, die sich Bruno gestattet hat. Diese Stellen sind den beiden Schriften Spaccio de la bestia trionfante und Cabala del Cavallo Pegaseo coll' aggiunta del Asino Cillenico entnommen.

Über die Ethik Brunos handelt die Leipziger Dissertation von Hartung vom Jahre 1872 „Grundlinien einer Ethik bei Giordano Bruno besonders nach dessen Schrift lo Spaccio de la bestia trionfante.“ Sie giebt eine Übersicht über die ethischen Anschauungen Brunos und erörtert ihr Verhältnis zu Religion und Metaphysik.

Eine sehr wertvolle Beleuchtung der Erkenntnistheorie Brunos hat Barach geliefert in der Abhandlung „Über die Philosophie des Giordano Bruno mit besonderer Rücksicht auf dessen Erkenntnislehre und Monadologie.“ Der Aufsatz ist im Jahre 1877 in den Philosophischen Monatsheften erschienen.

Für Brunos Stellung zum Protestantismus ist der Aufsatz wichtig, den Dufour im Jahre 1884 in Genf

unter dem Titel „Giordano Bruno à Genève. Documents inédits“ veröffentlicht hat.

Die künstlerische Auffassung des Weltalls, die Bruno eigen ist, kommt zur Darstellung in der Schrift, mit der sich von Stein im Jahre 1887 an der Universität Halle-Wittenberg habilitierte. Sie führt den Titel „Die Bedeutung des dichterischen Elementes in der Philosophie des Giordano Bruno.“

Über die Einwirkung Brunos auf Leibniz handelt eine kleine Schrift von Brunnhofer vom Jahre 1890 „Giordano Brunos Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilierten Harmonie von Leibniz.“ Sie giebt für die starke Abhängigkeit des deutschen Philosophen von dem italienischen Denker gewichtiges Zeugnis.

Was der Gedanke von der Unendlichkeit der Welt, dessen größter moderner Verfechter Bruno gewesen ist, für die gesamte Weltanschauung bedeutet, hat der Schwede Troels-Lund in einem Buch dargelegt, das im vorigen Jahre unter dem Titel „Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten“ bei Teubner in deutscher Übersetzung von Leo Bloch erschienen ist.

Druck von P. Fromm, Zossen.

Verlag von Emil Felber, Berlin SW. 46.

Wirklichkeiten.

Beiträge zum Weltverständnis.
Von Kurd Lasswitz.
Neu Weihnachten 1899.
Vornehm gebunden 6.— M.

Aus dem Inhalt: Von der Weltseele zum Weltäther. — Weltseele und Naturgesetz. — Bewusstsein und Natur. — Das Gefühl der Freiheit. — Die Persönlichkeit. — Die Idee der Freiheit. — Die Grenzen des Gefühls. — Religion und Moral. — Religion und Gefühl. — Religion und Natur. — Religion und Bekenntnis. — Weltuntergang. — Unsere Träume. — Ueber Zukunftsträume.

Mit dem Streben nach Allgemeinverständlichkeit sind hier die Ergebnisse langjähriger wissenschaftlicher Arbeit litterarisch zusammengestellt, wie sie sich als eine persönliche Lebensansicht des Verfassers gestaltet haben. So ist ein ungemein anregendes Buch entstanden, eine Freude für den denkenden Leser.

Seifenblasen.

Moderne Märchen.
Von Kurd Lasswitz.
2., veränderte Auflage.
Fein gebunden 4,50 M.

Inhalt: Prolog. — Auf der Seifenblase. — Prinzessin Jaja. — Stäubchen. — Apoikis. — Aladdins Wunderlampe. — Aus dem Tagebuche einer Ameise. — Musen und Weise. — Unverwüstlich. — Der Schirm. — Der Traumfabrikant. — Psychotomie. — Mirax. — Tröpfchen. — Selbstbiographische Studien. — Epilog.

Lasswitzens Seifenblasen sind ein Buch von unerschöpflichem Reiz, zu dem man immer wieder zurückkehrt. Nachstehend nur einige Urteile: „Die wundersamen naturwissenschaftlichen Märchen von Lasswitz wollte ich auf dem Wunschzettel modern fühlender Feinleser aufgezeichnet sehen. . . “ (B. v. Suttner.) — . . . dazu ist Lasswitz ein Meister der Form in Vers und Prosa, ungekünstelt und frisch, geistreich im besten Sinne des Wortes. Alles in allem: Die Lektüre seines jüngsten Büchleins ist ein wahrer geistiger Genuss und sei allen Gebildeten aufs Wärmste empfohlen.“ (Nord u. Süd). — . . . Es steckt ein so reicher Schatz von treuer Naturbeobachtung, intimer Menschenkenntnis, gründlicher Lebensweisheit, tüchtiger Wissenschaft und echter Poesie darin, dass wir eher von goldenen Aepfeln in silbernen Schalen als von Seifenblasen reden möchten. . . .“ (N. Wiener Tageblatt).

den

Druck von P. Fromm, Zossen b. Berlin.

